Theologische Symmikta,

von

Theodor Friedrich Stange,

Professor der Theologie,
und Ephorus des reformirten Gymnasiums zu Halle.

Dritter Band.

Halle,
bey Johann Christian Hendel.
1805.

Inhalt
des dritten Theils.

I. Vorrede zum dritten Theile der theologischen Symmikta, enthaltend eine Widerlegung der Recension in der N. A. D. B. über den ersten Theil dieser Schrift. Seite 1 – 44.

II. Antikritik der Recension des zweyten Theils der theologischen Symmikta in der N. A. D. Bibl. des LXXXVIII. Bandes 2tes Stück S. 281. u. folgg. S. 44 – 77.

III. Erklärung der für sehr schwer gehaltenen Stelle 1 Petr. 3, 18 – 20. Θανατωθεις μεν σαρκι, ζωοποιηθεις δε πνευματι· εν ω και τοις εν φυλακη πνευμασι πορευθεις εκηρυξεν, απειθησασι ποτε, οτε απεξεδεχετο η του θεου μακροθυμια, εν ημεραις Νωε, κατασκευαζομενης κιβωτου, εις ην ολιγαι (τουτ' εςιν οκτω) ψυχαι διεσωθησαν δι υδατος· Edit. Knapp. S. 78 – 115.

IV. Ueber Christi Armuth. S. 115—135.

V. Ist die gewöhnliche Pronunciation מְנֻחָה 1 Mos. 49, 15. richtig? S. 135—167.

VI. Sind Socinianer auch Protestanten? S. 167—180.

VII. Erklärung der Stelle Apost. Gesch. 17, 30, 31. τȣς μεν ȣν χρονους της αγνοιας υπεριδων ο θεος, τανυν παραγγελλει τοις ανθρωποις πασι πανταχου μετανοειν· Διοτι εςησεν ημεραν, εν η μελλει κρινειν την οικȣμενην εν δικαιοσυνῃ, εν ανδρι ω ωρισε, πιςιν παρασχων πασιν, αναςησας αυτον εκ νεκρων. S. 181—201.

VIII. Etwas über die Ausgaben der Fragmenta des Heraclides Ponticus de rebus publicis. Ad fugam vacui. S. 201—204.

I. Vor-

I.
Vorrede zum dritten Theile der theologischen Symmikta, enthaltend eine Widerlegung der Recension in der N. A. D. B. über den ersten Theil dieser Schrift.

Warum ich zu den schon edirten zwey Theilen der theologischen Symmikten noch einen dritten Theil und künftig vielleicht mehrere, hinzufüge, davon ist die Ursache leicht anzugeben: sie ist nur allein diese, weil ich glaube, hierdurch vielen Lesern belehrend zu seyn; wenigstens haben viele gelehrte Männer mir dieses zu verstehen gegeben. Nicht überhaupt die Nutzbarkeit dieses Büchelchens ist die Ursache der Fortsetzung derselben: denn wo giebt es wol ein Buch, von dem man so etwas nicht behaupten könnte? Nur die Versicherung, daß alles, was ich hier abhandle, noch nicht ist gesagt worden, und welches daher verdient bekannt zu werden, bewegt mich diese Schrift fortzusetzen.

Da ich in dieser Vorrede meinen Lesern nichts mehreres zu sagen weiß, möchte es wol dienlicher seyn, die Recension des ersten Theils die

dieser Symmikten im zweiten Stück der N. A. D. B im LXXIV. B kurz zu beleuchten. Obgleich viele Leser die Unrichtigkeit und das Leidenschaftliche dieser Beurtheilung von selbst einsehen mögen, so wird es dagegen auch viele geben, welche die Recension für gegründet halten; letzterer Art von Lesern widme ich vorzüglich diese Widerlegung. Aus mehr als einer Ursache lasse ich die Recension wörtlich mit meinen untergesetzten Gegenbemerkungen abdrucken; besonders aber deswegen, damit der Leser sogleich selbst prüfen kann, auf welcher Seite Recht oder Unrecht ist

Vorher aber muß ich dem Redacteur dieser neuen allgemeinen deutschen Bibliothek eine kleine Erinnerung geben, sie ist diese: Herr **Nicolai**, als Redacteur dieser Bibliothek sollte seine Recensenten verpflichten kein Buch in seiner Bibliothek zu recensiren, das gegen sie gerichtet ist, beträfen es auch nur einzelne Stellen der Schrift, sondern in diesem Falle sich von der Recension derselben los zu sagen; wozu alsdann jener der Redacteur das Buch einem andern Gelehrten zur Beurtheilung aufzutragen hätte. Den Grund dieser Verpflichtung brauche ich wol nicht anzuführen, er leuchtet in die Augen; die Unpartheylichkeit eines solchen kritischen Werks leidet offenbar hierdurch; der Leser bekommt alsdann nur ein einseitiges und leidenschaftilches Urtheil, und es wird dadurch alles aus einem falschen Gesichtspunkte betrachtet: überdieß sollen kritische Journale oder Bibliotheken

keine Repertoria von Streitschriften seyn. Daß nun der Recensent dieser Symmikta, so wie der Anticritica in psalmos einer von denen in meinem Büchlein getadelten Auctoren ist, möchte wol nicht leicht einer bezweifeln; der ganze Ton der Recension giebt dieses zu erkennen. Vermuthlich ist Herr **Eichhorn** Verfasser dieser Recension; denn dieser ist ja Mitrecensent in dieser Bibliothek, wie **Meusel** in seinem **gelehrten Teutschlande** dieses bezeuget: doch sollte ich mich auch hier irren, so könnte es auch wol Herr **Ziegler** in Rostock seyn, von dem **Meusel** ein gleiches besaget. Doch dieß kümmert mich wenig; sey Verfasser der Recension, wer es auch wolle: genug es ist einer von denen in meiner Schrift getadelten Auctoren, weil jener ausdrücklich sagt, daß er sich durch diese Recension rächen wolle; und wie der Ton der Recension selbst dieses bezeugt.

Dieses sollte nun der Redacteur einer kritischen Schrift durchaus nicht leiden: Wollen Schriftsteller sich rächen; so stehen ihnen ja andere Wege und Mittel offen, wodurch sie ihrer Rachbegierde Raum geben können. Doch nicht meinetwegen, sondern wegen der Leser und der Redacteur kritischer Journale habe ich diese Erinnerung gemacht: ich will schon mit meinem elenden Recensenten fertig werden: Hier ist die Recension in gemeldeter Bibliothek S. 288 u. folg. wörtlich: Theologische Symmikta von **Theodor Friedrich Stange**, Professor der

 Theo=

Theologie und Ephorus des reformirten Gymnasiums zu Halle. Erster Theil Halle, bey Hendel 1802 189 S. 8. 12 Gr.

„Man kennt diesen Mann schon als einen seltsamen Pedanten aus seiner Anticritica in psalmos, und hat längst gewünscht, daß er mit mehr sittlichem Anstande vor dem gebildeten und gelehrten Publikum erscheinen möchte, um seinen Schriften größern Beyfall zu verschaffen; allein man siehet aufs neue aus der vorliegenden Schrift, daß er sich lieber durch grobe Mißhandlung der angesehensten Gelehrten prostituirt und der Verachtung Preis giebt, als nur im geringsten seinen gemeinen pedantischen Ton ändert. Ein Druckfehler oder Gedächtnißfehler qualifizirt die Gelehrten eben so sehr, daß er ihnen, wie seinen Schulknaben die Ruthe giebt, als ein wirklicher Irrthum und falsche Behauptung. Da es nun nach dem Ius talionis Recht ist, daß ein jeder mit seinem Maaße gemessen werde: so verdienen die Schriften dieses Orbilius, die denn doch auch dem menschlichen Irrthum unterworfen sind, eben so wie ein Schulexercitium beurtheilt und korrigirt zu werden, als er die Schriften anderer Gelehrten beurtheilt und korrigirt Unsere Leser werden es uns daher zu Gute halten, wenn wir hier einen Ton anstimmen, der uns gar nicht natürlich ist. Es ist blos eine schwache Nachahmung des Tons, in dem Herr Stange spricht, und es soll nur ein Versuch seyn, den Verfasser zum Gefühl der Un=

Unschicklichkeit desselben zu bringen [1]). Wir wollen mit der Vorrede den Anfang machen.

Hr.

1) Dieses giebt doch wol deutlich genug zu erkennen, daß der Rec. höchst wahrscheinlich einer von den getadelten Schriftstellern in meinem Buche ist; sonst könnte er wol nicht in einem solchen Tone schreiben und das ius talionis erwiedern wollen. Doch dieß möchte seyn, wenn nur Wahrheit in seiner Aussage wäre. Jemanden für einen Pedanten auszugeben, ist etwas leichtes, denn was ist leichter als schimpfen und etwas ohne allen Beweis behaupten. Daß ich in der Anticritica in psalmos verschiedenen Gelehrten kritische Versehen habe müssen vorhalten, brachte die Natur der Sache mit sich. Die Kritik, besonders die hebräische, gründet sich auf grammatische Kleinigkeiten; ohne diese läßt sich gar keine Kritik denken: wenn also dieser und jener so genannte Kritikus den hebräischen Text ohne Grund änderte oder geändert wissen wollte; so war ich gezwungen, demselben dieses Versehen vorzuhalten. Wären diese alle Pedanten, welche den Gelehrten Fehler vorrücken und zwar geringe grammatische; so wären die so genannten Recensenten die allerärgsten Pedanten, die sich nur denken lassen; sie emendiren ja die geringsten Kleinigkeiten, sogar in der Interpunktion, vorzüglich die elenden Recensenten der hebräischen Kritik in dieser N. A. D. Bibl.; sie fallen selbst in denselben Fehler, den sie an mir tadeln; und noch dazu ist kein einziger von den getadelten Fehlern gegründet. Mein jämmerlicher Rec. erniedrigt sich hierdurch unter alle Pedanterie. Doch es scheint dieser Mensch nicht einmal einen richtigen Begriff von einem Pedanten zu haben. Leute, die bey gelehrten Streitigkeiten nicht fortkommen können, pflegen gewöhnlich ihren Gegner einen Pedanten zu nennen:

Hr. St. sagt daselbst: „daß er die Absicht habe, einige theologische Kleinigkeiten mehr aufzuklären, und verschiedene herrschende Meinungen der jetzigen Theologen zu berichtigen." Nun das ist brav, und kann immer seiner Gelehrsamkeit Ehre machen, sobald er nur bey diesem an-

ständi-

nen: so machts hier mit mir mein Recensent. Ueberhaupt scheint der Begriff eines Pedanten sehr schwankend zu seyn. Hr. Prof. Voigtel in dem deutschen Wörterbuche definirt diese Leute durch Personen, welche Kleinigkeiten als wichtige Dinge ansehen und sie als solche vertheidigen. Dieser Begriff ist wol unstreitig irrig, weil dadurch der Microloge nicht von dem Pedanten unterschieden wird. Wer z. B. weitläuftig behauptet, daß man die penultima syllaba in dem Worte appendicis lang pronunciiren müsse, ist deswegen noch kein Pedant. Ein Gelehrter pflegt wol nur dann so genannt zu werden, wenn derselbe zur Unzeit seine Gelehrsamkeit auskramt, um damit zu pralen. Dieses scheint der allgemeine Sprachgebrauch zu seyn. Wenn er nun weiter hinzufügt: besonders nennt man einen Gelehrten ohne Geschmack und Sitten einen Pedanten; so ersiehet man hieraus das Schwankende in der Benennung; denn dergleichen Leute lassen sich denken und es giebt deren auch welchen diese Benennung eigentlich doch nicht zukommt; sie können in diesem Falle blos Leute ohne Lebensart und Sitten seyn, ohne den Namen eines Pedanten zu verdienen. Doch wäre auch der Voigtelsche Begriff richtig; so dürfte Rec. mich nicht so schimpfen, weil ich meine abgehandelten Sachen selbst für Kleinigkeiten in der Vorrede erkenne und sie nicht als wichtige Dinge ansehe: aus diesem Grunde ist auch das Buch theologische Symmikta, oder Kleinigkeiten, betitelt.

ständigen Tone bleibt; denn Kleinigkeiten werden durch ihre Folgen oft wichtig, und weil die Gelehrten sich bey Kleinigkeiten nur zu leicht übereilen: so verdienen dergleichen Uebereilungen eine Berichtigung. Kaum hat man aber angefangen, sich zu freuen, daß Hr St. jezt den gebildeten Ton anderer Gelehrten anstimmt: so fährt er schon wieder nach alter Weise fort. „Warum aber dieses Büchelchen nicht unter dem Titel: vermischte Abhandlungen, sondern unter einem griechischen erscheint, geschieht nicht aus einer Modesucht, nach welcher einige famelici scriptores sogar ihre ascetischen Bücher griechisch benennen, vermuthlich, damit sich das Volk an fremden, gleichsam magischen Charakteren erbauen soll; sondern weil jener deutsche Name nicht völlig dessen Inhalt ausdrückt, denn derselbe ist nicht blos didaktischen, sondern größtentheils elenktischen Inhalts. Dem Kenner des Griechischen ist bekannt, daß das Wort συμμιγνυειν nicht allein vermischen, vermengen, sondern auch mit den Feinden handgemein werden, bedeutet; (das bedeutet denn doch nur vorzüglich das Medium συμμιγνυσθαι) 2) keine Benen-

2) Dieß ist offenbar unrichtig, denn sehr oft hat auch das activum dieses Worts die Bedeutung von handgemein werden. So fällt mir nur gleich eine Stelle ein beym Lucian in Navig. im 8. B. der Zweybrücker Ausg. S. 187. wo es heißt: επειγεσθε συμμιξαι τοις εναντιοις, και εντος γενεσθαι των τοξευματων. Zum Frommen mein.s ungriechischen Kritikers muß ich

nennung scheint daher in einer dem Verfertiger dieses Buchs bekannten Sprache diesen Aufsätzen adäquater zu seyn, als der Titel Symmikta. Mag sie doch immerhin der Spötter **theologische Scharmützel** nennen." Freilich wenn man sich den Verfasser als einen theologischen Husaren von undisciplinirten Freykorps denkt: so mag diese Benennung ganz passend seyn. Es ist nämlich bekannt, daß solche Freybeuter Jeden als Feind mißhandeln, wenn er sich auch im Freundes Lande befindet [3]). Auf diese Art kann sich denn auch unser Verfasser jeden Gelehrten, dessen Aeusserungen er bestreitet, gleich als Feind denken, wenn er ihn gleich nie beleidigt hat, um ihn desto besser mißhandlen zu können. Sezt man sich nicht in diesen Gesichtspunkt: so ist die Bedeutung von συμμιγνυσθαι **mit dem Feinde handgemein werden**, hier sehr unpassend [4]).

Fer-

ich die lateinische Uebersetzung hinzufügen: urgete manus conferere cum hostibus, et intra teli iactum venire. Hier ist doch wol συμμιξαι ein activum? Daß der Rec. dazu sezt, daß nur vorzüglich das medium dieses bedeute, ist soviel als nichts gesagt, denn bedeutet es auch, wiewol nur selten in activo, dieses, so sollte doch die ganze Bemerkung wegfallen.

3) Obgleich ich ausdrücklich anführe, daß der Spötter diese Abhandlungen nur theologische Scharmützel nennen könnte; so kehrt sich hieran Rec. nicht, sondern gesellet sich von freyen Stücken zu dieser verächtlichen Art von Menschen.

4) Und warum sehr unpassend? Uebersezt man den Titel blos durch vermischte Aufsätze, so ist die

Benen-

Ferner rechtfertiget sich Hr. St. wegen des Beyworts theologisch, anstatt des bestimmteren „grammatisch“ exegesisch, (ja nicht exegetisch, wie es der allgemeine Sprachgebrauch will, denn sonst wäre der Verf. wenigstens in dieser Hinsicht kein Pedant 5), historisch-theologische Symmikta. Einer solchen Rechtfertigung bedurfte es eigentlich gar nicht; aber die Aeusserungen des Verfassers hierbey sind merkwürdig genug. „Was ist unsere Theologie anders, als Grammatik und Exegese?“ Also Philosophie und Geschich-

Benennung schon passend; besonders wenn man bedenkt, daß man schon längst Bücher unter demselben Titel edirt hat. Ich habe schon Allatii συμμικτα angeführt. O! welch eine Afterkritik. Sind denn dem Rec. keine Titel von re militari hergenommen bekannt?

5) Also sind diejenigen alle Pedanten, welche ein Wort analogischer und richtiger formiren. Pedanten sind also Lessing, Wieland, Campe, Adelung und hundert andere, welche gewöhnliche Formen der Wörter geändert und anders formirt haben. Sollte der allgemeine Sprachgebrauch immer behalten werden; so sprächen wir noch immer, dieses streitet mit den Regeln der Diät; der Student hört die Exegetik, für ein exegesisches Collegium übers N. T. und tausend andere fehlerhafte Formeln. Eichhorn wäre nach diesem Grundsatz der größte Pedant, daß er die gewöhnliche Benennung orientalische Sprachen höchst unrichtig in Semitische Sprachen will verwandelt wissen. Man zeige mir doch das Unrichtige in dem Worte exegesisch für exegetisch? Aber auch in diesem Falle bin ich noch kein Pedant, sondern nur ein Irrender.

schichte gehören gar nicht dazu 6)! „Welchen Nachtheil hat nicht die Trennung dieser Disciplinen

6) Geschichte ist schon in dem Worte Grammatik enthalten; denn welcher Gelehrte wird dieses Wort von einer diobolarischen Grammatik verstehen? Streitet eine Erklärung mit den historischen Begriffen der Schriftsteller des N. T., so hört sie auf eine grammatische Erklärung zu seyn. Der Rec. scheint das Wort grammatisch in der dürftigen und eingeschränkten Bedeutung zu nehmen; denn sonst könnte er diesen Einwurf nicht machen. Philosophie aber gehört durchaus nicht dazu; denn die Schriften sowol des A. als des N. T. sind nach keinem philosophischen System, sondern populär geschrieben; müssen daher nach einem gesunden und schlichten Menschenverstande erklärt werden. Dieß bestätigt auch die Geschichte: die größten Theologen, die je gewesen sind, sind keine eigentliche Philosophen gewesen, sondern nur gemeine helldenkende Köpfe. Man nenne alle große Theologen; so wird man an dieser Behauptung nicht zweifeln können. Gregorius von Nazianzus κατ' ἐξοχὴν theologus genannt, Chrysostomus und andere berühmte Kirchenväter waren keine Philosophen und doch große Theologen, ja größere, als diejenigen, welche die Philosophie mit der Theologie verbanden. So waren auch zur Zeit der Reformation und gleich nachher Zwingli, Luther, Calvin, Hyperius und andere keine Philosophen und doch zu ihrer Zeit die größten Theologen. Hierauf und in neuern Zeiten war es nicht anders. Waren Werenfels, Turretin, Vitringa, Mosheim, Ernesti und andere Philosophen? Selbst der Abgott einiger neuern Theologen, der Dr. Semler war ja ein sehr unphilosophischer, chaotischer und verworrener Kopf, geschweige ein Philosoph, und doch verehren

plinen bewirkt? Die Theologie selbst, als gelehrte Wissenschaft der Religion wird zur blossen Reli-

ehren ihn einige als den größten Theologen. Tanta est inconstantia, stultitia atque perversitas, schreibt Cicero de Senect. Dagegen spielen die Theologen, die mit ihrer Wissenschaft Philosophie verbinden, eine gar klägliche theologische Figur. Man denke hier nur an den Tertullianus, Augustinus, die Scholastiker, den Duns Scotus, Thomas von Aquino und viele andere, und nach der Reformation an den Calovius, Maccovius, u. v. a. Nicht besser waren die Theologen, die die Wolfische Philosophie mit der Theologie verbanden, die Carpzove, Wyttenbache, Bernsaue u. a. letzter stach gegen seinen Collegen Herm. Venema in Franecker gewaltig ab und konnte mit diesem gar nicht verglichen werden, so sehr er auch vor diesem hervorragen wollte. Welche Querköpfe hat nicht die Verbindung der Kantischen und Fichteschen Philosophie mit der Theologie hervorgebracht! Die Namen dieser jämmerlichen Theologen ist h. z. T. Legion. Mit welcher verdienten Verachtung wird man künftig auf die jetzigen Theologen herabsehen, welche jezt Philosophien der Religion schreiben! Mit Recht glaub ich daher behaupten zu können, daß Kenntniß der eigentlichen Systematischen Philosophie kein nothwendiges Requisit zu einem Theologen sey. Daher sagten auch nicht ohne Grund die alten Kirchenväter philosophi haereticorum patriarchae. Mosheim in seiner Anleitung die Theologie zu studiren, warnet daher die Theologen, sich vor der philosophischen Sektirerey zu hüten und keinem philosophischen System anzuhangen. Es ist diese philosophische Annahme einer Sekte nicht einmal Philosophie, denn man hat diese Kenntniß nicht durch sich hervorgebracht, sondern

Religionskenntniß, wenn sie nicht mit grammatischen Kenntnissen gepaart ist." Hier mag man

dern von andern angenommen und diesen nachgebetet. Man muß auch das natürliche Nachdenken oder den gesunden Menschenverstand nicht mit Philosophie verwechseln. Der Theologe muß äusserst scharf denken nur aber keinem Philosophen anhangen, denn eben dadurch wird sein Nachdenken gelähmt. Rec begeht hier denselben Fehler, den der declamatorische Cicero beging, wenn er in seinen Tusculanischen Untersuchungen Libr. V. c. 2. so rhetorisirt: O vitae philosophia dux! o virtutis indagatrix, expultrixque vitiorum! quid non modo nos, sed omnino vita hominum sine te esse potuisset? tu urbes peperisti: tu dissipatos homines in societatem vitae convocasti: tu eos inter se primum domiciliis, deinde conjugiis, tum litterarum et vocum communione iunxisti: tu inventrix legum cet. Wer siehet hier nicht, daß der gute Cicero die Vernunft des Menschen und sein natürliches Nachdenken mit der Philosophie verwechselt? Von jener kann man wol sagen: quid vita hominum sine te esse potuisset? Wären durch die Philosophie Städte entstanden, so müßte Hanoch ein trefflicher Philosoph gewesen seyn. Doch, wem eckelt diese Declamation nicht an? Ueberdieß trifft mich nicht einmal der gemachte Einwurf, daß nemlich zur Kenntniß der geoffenbarten Religion auch Philosophie nöthig sey; denn ich leugne in jener Stelle dieses nicht, sondern sage, daß die Dogmata sich unmittelbar auf Exegese und Grammatik gründen müssen. Ueberdieß können diese Disciplinen nicht von einem genauen und richtigen Nachdenken, und nach des Rec. Ausdruck nicht von Philosophie getrennt seyn. Es versteht sich also schon von selbst, daß diese richtig verstanden, zur Theologie erfordert wird.

man einen Sinn finden, wer da kann [7]). Was soll denn gelehrte Wissenschaft der Religion anders seyn, als Religionskenntniß? Und wie soll sie durch die grammatischen Kenntnisse etwas anders werden? Der Verf. wird doch in seine grammatischen Kenntnisse nicht so verliebt seyn, daß er sie für Religion selbst hält. Ein Mann, dessen Begriffe so verworren sind, und der in der Philosophie so weit zurück ist, hätte doch wol große Ursach, in der Beurtheilung so großer Männer, wie Kant, der auch von ihm gemißhandelt wird, bescheiden und billig zu seyn, wenn er nicht von einem unerträglichen Dünkel seiner grammatischen Kenntnisse aufgeblasen, alles Uebrige, was Wissenschaft heißt, für Koth achtete, und es in dieser Manier behandelte, ob er gleich nicht einmal im Stande ist, es zu beurtheilen. Solche Urtheile der Recensenten verbittet sich zwar Hr. St. und legt „das offenherzige,

7) Wer in diesen Worten keinen Sinn finden kann, der muß doch wol äusserst stupide seyn. Theologie ist, wie sie überall definirt wird, nichts anders als scientia und nicht institutio religionis, denn sonst wäre jeder Catechismus auch eine Theologie. Wer hat aber wol jemals so verworren gedacht? Ist nun die Theologie nicht mit grammatischen Kenntnissen verbunden; so hat sie keinen sichern Grund, und Niemand kann sie ohne exegetische Kenntnisse aus den Quellen herleiten: es ist nemlich hier von der geoffenbarten Religion die Rede. Ist denn dem Rec. nicht einmal der Unterschied zwischen Kenntniß und Wissenschaft bekannt? Er muß also in der Logik äusserst verwahrloset seyn.

zige, aufrichtige Zeugniß von sich ab, daß er die von ihm getadelten Gelehrten weit über sich erkenne:" allein man muß ein großes Mißtrauen in die Aufrichtigkeit dieses Geständnisses setzen: denn wenn er im Herzen nur ein Fünkchen von Achtung gegen die Gelehrten hätte, die er tadelt, so würde er sie schicklicher und anständiger tadeln [8]). Jeder Gelehrte ist der Fehlbarkeit unterworfen, und jeder bescheidene Gelehrte muß die Berichtigung seiner Aeusserungen mit Dank erkennen, weil sie zum Vortheil der Wissenschaften dienen, den jeder Gelehrter nach Kräften befördern will. Die Bemühungen des Hrn St würden also ebenfalls auf diesen Dank rechnen können, wenn er sie nicht in einer Halloren-Manier [9]) debütirte. Diese ist verächtlich,

8) Also andere Gelehrte könnte ich wol scharf tadeln, nur nicht diese großen Leute. Nun warum denn dieß nicht? Was haben diese vor andern zum voraus? In der gelehrten Republik erkennt man keine Aristokraten. Hierauf habe ich auch schon in der Vorrede zu diesem Werkchen geantwortet. Eichhorn soll es wol erlaubt seyn, mich herunter zu machen, laut seiner Recension meiner Anticritica, nur ich soll dagegen nicht muchsen. Was mag denn dieser wol zum voraus haben?

9) Was mag dieß für eine Manier seyn? Unterscheiden sich gleich diese braven Leute von andern ihres Standes durch Lebensart und Kleidung; so weiß ich doch nichts von einer besondern Art Leute zu behandeln, und was diesen eigenthümlich sey. Aus des hiesigen Herrn Prof. Pabelows Streitigkeiten mit einem Göttingenschen

lich, und darf nicht im gelehrten Publikum geduldet werden, so lange dasselbe noch (einige Freybeuter etwa abgerechnet) aus Leuten von Erziehung, Sitten und anständiger Lebensart besteht. Dieß ist der Grund, warum man seine Manier so lange verächtlich vor dem Publikum behandeln wird, bis er einen gesittetern Ton annimmt, und nicht seine Berichtigung selbst, worin er immer getrost zum Vortheil der Wissenschaften fortfahren mag [10]). Der Inhalt ist folgender: 1) Ueber die Benennung Semitische Sprachen, wider **Eichhorn**. S. 1–39. 2) Ueber die Benennung Christen, wider **Kant**. S. 39–47. 3) Ueber die Namensveränderung der Sarai in Sarrah. S. 49–58. 4) Ueber die Stelle Hebr. 11, 6. S. 59–66. 5) Die kritischen Anmerkungen von **J D Michaelis** und **Ziegler**, über die Sprüche Salomo's, sind größtentheils sehr unkritisch. S. 66–156. 6) Ueber einige Benennungen theologischer Wissenschaften. S. 156–169. 7) Einige wenige Belege zu dem Satz: die alten Dogmatiken sind nicht ganz zu verachten. S. 170–178. 8) Daß der Mensch seine künftigen Schicksale nicht weiß, ist kein Beweis der göttlichen Güte, wider **Gellert** und andere. S. 178–182. 9) Warum hat man am ersten Jenner 1801 eine Jubelfeier

schen Gelehrten seh ich: daß man auch jenem Halloren-Manier vorwirft. Es scheint daher Göttingenscher Afterwitz zu seyn.

10) Thut doch dieser Recensent, als wäre er Repräsentant der gelehrten Republik.

feier angestellt? S. 182–189. In der ersten Abhandlung wird ein langes und Breites über den Ausdruck Semitische Sprachen geschwazt, den **Eichhorn** in seiner Bibl. 6. B. 5. St. vertheidigen will, wovon das Resultat ist, daß man bey dem Ausdrucke orientalische Sprachen bleiben soll, weil dieser treffender sey, als der andere. Das lezte wird Niemand zugeben, denn wenn gleich der erste Ausdruck nicht treffend genug ist für die Sprachen der südwestlich-asiatischen Völkerschaften: so ist doch offenbar der zweite Ausdruck orientalische Sprachen zu weitläuftig und unbestimmt für den hebräischen und die ihm verwandten Dialekte. Man wünscht einen bestimmtern Ausdruck zur Bezeichnung dieser Dialekte. Er hat Semitische Sprachen vorgeschlagen. Dieser will nach der Mosaischen Tabelle 1 Mos. 10. nicht ganz zutreffen: also muß man einen andern treffendern aufsuchen, vielleicht südwestlich-asiatische Dialekte, oder wie man sonst will. Im allgemeinen kann man dagegen bey dem Ausdrucke orientalische Sprachen bleiben, weil er einmal durch den Sprachgebrauch recipirt ist[11]). So würden wir mit allem Anstand über diesen Streitpunkt urtheilen, ohne uns durch eingemischte Personalien und Schimpfwörter vor der Welt verächtlich zu machen. Allein der Verfasser hält nun einmal **Eichhorn** für seinen Hauptfeind (in eben dem Sinn,

11) Dieß ist eben, was ich gezeigt habe. Heißt dieses nicht nach Lessingischem Ausdruck einen mit eignen Fett beträufen?

Sinn, worin er alle Gelehrte, die er bestreitet, im voraus für seine Feinde hält) und sucht deswegen mit ihm handgemein zu werden. Davor wird sich der gesittete Eichhorn wohl hüten, und sich in keine Halloren = Balgerey einlassen [12]), denn wenn auch der Verfasser bis an sein seliges Ende auf ihn schimpfen sollte: so würde er sich doch blos allein prostituiren. Selbst der Hofrathstitel ist ihm ein Dorn im Auge, und er schlägt S. 26. einen Schimpftitel vor, den die Regierung in Hannover E. hätte geben sollen — (welche grobe Ignoranz!? um mit Erlaubniß in der Sprache des Verfassers zu reden). Also weiß dieser Ephorus nicht, daß E. den Hofrathstitel schon zu Jena hatte, wie er es doch schon aus dem Titelblatte des ersten Theils seiner Bibliothek hätte sehen können [13])!? Und was soll ferner die hebräische Sprach-

12) Bisher hat der gesittete Eichhorn dieses nicht beobachtet; er hat sich sogar, wie aus der Recension der Anticritica erhellet, sich mit mir in ein Hahnengefecht, nach seinem beliebten Ausdruck, eingelassen. Woher will Rec. wissen, daß jener künftig nicht wieder auf den Kampfplatz auftreten werde Hat dieser dem Recensenten es etwa heimlich offenbart? oder ist Recensent und der gesittete Eichhorn etwa eine Person?

13) Die grobe Ignoranz fällt auf Recensenten zurück. Ich habe allerdings gelesen, daß Eichhorn schon in Jena Weimarscher Hofrath ist betitelt worden. Aber was thut dieß zur Sache? Genug er ist doch auch hernach königl. Großbritanischer Hofrath geworden und die

Sprach-Sprache S. 10 [14]) Oder der Einwurf, daß keine Sprache von einem Menschen genannt werde, da doch hebräisch von Heber abgeleitet wird (welches der Verfasser zwar leugnen will) und Deutsch von Teut [15]). Oder endlich der historische Schnitzer, wonach blos Diodor uns melden soll, (S. 23) daß die Aegypter eine doppelte Schrift gehabt hätten; eine hieroglyphische und gemeine, da doch schon Herodot S. 2, 36. von einer doppelten Schrift der Aegypter redet, διφασιοισι γραμμασι χρεωνται και τα μεν αυτων ιρα, τα δε δημοτικα καλεεται. Der Verfasser muß den Herodot nie gelesen haben, daß er dieses nicht einmal weiß.

Hannöversche Regierung hat ihm auch denselben Titel ertheilt. Dieses ist desto schlimmer für Eichhorn, weil er sich hierdurch einer zwiefachen Eitelkeit und Thorheit schuldig gemacht hat.

14) Hier hat Rec. Recht: nur muß er deswegen nicht mit mir, sondern mit dem Setzer und Corrector dieser Schrift hadern, daß sie das Wort Sprache doppelt gesezt und diesen Druckfehler nicht verbessert haben.

15) Und dieses mit Recht; denn hebräische Sprache heißt sie nicht wegen des Heber, sondern wegen der Hebräer, die diese Sprache redeten: Mögen diese immerhin von dem Heber seyn benennet worden; denn dieß thut nichts zur Sache. Ein Semitisches Volk aber hat es, wie bekannt, nie gegeben. So verhält es sich auch mit dem Theut, von dem die Deutschen abstammen sollen. Ueberdieß weiß man ja nicht einmal, was man mit diesem Theut anfangen soll.

weiß [16]). Nach S. 25. sollen die Hieroglyphen eben so gut von den Buchstaben haben entstehen

16) Wo steht das geschrieben, daß ich soll gesagt haben, blos Diodor melde uns, daß die Aegypter eine doppelte Schrift gehabt hätten, eine hieroglyphische und eine gemeine. Das Wörtchen blos hat der hämische Rec. hinzugesezt, um mir einen historischen Schnitzer zu zeigen. Meine Worte S. 23. sind diese: Alles, was wir von dieser Bilderschrift wissen, betrifft größtentheils die Aegipter, von denen Diodor von Sicilien uns meldet, daß sie eine doppelte Schrift gehabt hätten, eine hieroglyphische und gemeine. Diodors Worte Biblioth. libr. III. c. 3. Edit. Bip. pag. 182 und 183. lauten so: Ιδιων γαρ Αιγυπτιοις οντων γραμματων, τα μεν δημωδη προσαγορευομενα παντας μανθανειν, τα δ' ιερα καλουμενα παρα μεν τοις Αιγυπτιοις μονους γινωσκειν τους ιερεις, παρα των πατερων εν αποῤῥητοις μανθανοντας, παρα δε τοις Αιθιοψιν απαντας τουτοις χρησθαι τοις τυποις. Wo ist hier ein historischer Schnitzer? Der hämische und boshafte Recensent sollte sich der Sünde schämen! Der falsarius begeht zugleich den unvernünftigsten Schluß: weil ich hier den Herodot nicht angeführt habe, also muß ich ihn nicht gelesen haben. Die von Rec. angeführten Worte des Herodots habe ich schon als ein zehnjähriger Knabe in Gesners griechischer Chrestomathie expliciret. Der elende hätte daher nicht nöthig gehabt, die Stelle griechisch anzuführen, da sie jedem Schulknaben bekannt ist. Zuverlässig habe ich den Herodot öfter und aufmerksamer gelesen, als der jämmerliche Rec. Daß ich ihn aber nicht angeführt habe, geschahe deswegen, weil ich den Diodor von Sicilien in Ansehung Aegyptischer Sachen für glaubwürdiger halte, als den Herodot. Jenem glaube ich,

können, als diese von jenen. Man muß ganz von aller Sprachphilosophie entblößt seyn, und gar keine richtige Idee von der Entstehung der Buchstabenschrift haben, um so etwas behaupten zu können [17]). Die Erzehlung des Herodots, daß die Phönizier als Colonie vom rothen Meer nach dem mittländischen gekommen sind, wird als eine Fabel verworfen, weil Moses nichts davon sagt. Das ist eine schöne historische Kritik!! Sonst lernt man schon in den Schulen, daß aus dem Stillschweigen eines Schriftstellers nichts gefolgert werden könne: allein die dürftige Logik unsers Verfassers ist mit solchen Regeln unbekannt. Er verwirft eine historische Sage blos deswegen, weil sie nicht in sei-

ich, wenn er im 69 Kap. des ersten Buchs schreibt: οσα μεν ουν Ηροδοτος και τινες των τας Αιγυπτιων πραξεις συνταξαμενων εσχεδιακασιν, εκουσιως προκρινοντες της αληθειας το παραδοξολογειν και μυθους πλαττειν ψυχαγωγιας ενεκα παρησομεν· αυτα δε τα παρα τοις Ιερευσι τοις κατ' Αιγυπτον εν ταις αναγραφαις γεγραμμενα, φιλοτιμως εξητακοτες εκθησομεθα. Den Sinn dieser Worte mag sich Rec. aus einer deutschen Uebersetzung dieses Schriftstellers erklären lassen.

17) Ich habe nur gesagt, daß man nicht aus der Geschichte zeigen könne, daß die Völker eher Hieroglyphen als Buchstaben gehabt haben; weil jene sowol von diesen, als umgekehrt oder keines von beyden entstehen können. Dieß beruhet auf Thatsachen; aus der Sprachphilosophie läßt sich hier nichts ausmachen; höchstens kann man hier etwas phantasiren. Wie viel trägt sich aber nicht in der Welt zu, daß der Phantasie oder der so genannten Philosophie ganz zuwider ist?

seinen Kram taugt, und weil Eichhorn darauf bauet [18]). Nun noch einige Beweise von der civilen Behandlung auch anderer Gelehrten in dieser Abhandlung, die bloß gelegentlich vorkommen. Daß Hrn. Remer S. 6. Unwissenheit vorgeworfen wird, ist ein Geringes, denn S. 7. werden die Philosophen jetziger Zeit Strohköpfe betitelt [19]); und gleich darauf wird Hr. Schaumann namentlich genannt. S. 31. wird dagegen in einer Note dem jüngern Hrn. Rosenmüller bloß beyläufig ein ganzes Sündenregister vorgehalten. Indessen hat sich doch der Verf. hiebey aller beleidigenden Anmerkungen enthalten, und so kann er immer den Dank verdienen, worüber er noch zweifelhaft ist. — In dem zweyten Stücke hat es Hr. St. mit Kant zu thun, den er einen philosophischen Phantasten nennt. Ist es wol erträglich, einen der größten Denker von einem grammatischen Pygmäen so behandelt zu sehen [20])? Mag

Kant

18) Nicht doch! sondern deswegen, weil man überhaupt keinen historischen Grund für diese Behauptung hat; wie ich dieses am angeführten Orte gezeigt habe, und es also eine grundlose Sage der neuern Historiker ist.

19) Verleumdung! Man lese meine Worte selbst nach, welche so lauten: Wie viele dünken sich nicht tief- und scharfsinnige Philosophen, wenn sie solche Worte gebrauchen können, (nemlich die neugemachten Wörter der Kantischen Philosophie) ob sie gleich Strohköpfe sind.

20) In der gelehrten Republik erkennet man keine Aristokraten; es kömmt hier alles auf Wahrheit

an.

Kant als ein alter Mann seine Schwächen haben: so hat sie jeder andere Gelehrte in den Jahren auch, und es kann nur ein völlig Unwissender in der Vernunft Philosophie seyn, der es wagt, Kant einen Phantasten zu schelten [21]. Kant hält es für eine Sonderbarkeit, alle Anhänger Christi, Christen (Messiasse) zu nennen, da doch nur ein Christus sey. Sie sollten eigentlich Christianer (Messianer) heißen, dagegen rabotirt nun der Verfasser in den Tag hinein, und zeigt, daß Christen eigentlich Gesalbte heißen. Dieß ist ja aber eine spätere willkührliche Erklärung der Theologen [22]. Nach dem deutschen Sprachgebrauch aber, wonach

Luther

An. Kant mag seinen Anhängern immerhin ein ausserordentlicher Mann seyn, andern ist er dennoch nur ein tenebrarum princeps. Der nur wenig bekannte Schriftsteller will so glimpflich behandelt seyn, als der weltberühmteste.

21) Dem Rec müssen also die Schriften des Ammon über die Aehnlichkeit des innern Wortes einiger neuern Mystiker mit dem moralischen Worte der Kantischen Schriftauslegung. Götting. 1796. und C. A. Wilmans Diss. de similitudine inter mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam. Hal. 1797. unbekannt seyn; sonst hätte er mich wol nicht wegen der Benennung eines philosophischen Phantasten, wie ich hier Kant nenne, tadeln können.

22) Wenn dieses auch seine Richtigkeit hätte, da es doch offenbar falsch ist: so bliebe die Benennung Christen für Bekenner Jesu noch immer schicklich, und man hätte nicht Ursach sie zu ändern; besonders da der Name etymologisch und analogisch richtig ist.

Luther χριςος Christ übersezt, sind Christen χριςοι Messiasse [23]). Nun giebt ja aber Hr. St. S. 42. dem Schilter zu, daß Christen eine Zusammenziehung aus Christianer sey, mithin trifft er ja mit Kant zusammen [24]): Christianer war der ursprüngliche Name, woraus durch eine seltsame Zusammenziehung des Sprachgebrauchs Christen geworden sind. Dagegen hat er Recht, daß die Christen bestimmter Jesuiten (Anhänger Jesu) heißen sollten, und daß die Folgerungen, die Kant aus dem Namen Christen machen will, nicht passend sind. Uebrigens war Christianer (χριςιανοι) ursprünglich ein Spottname, der den Anhängern des Messias Jesus von den Gegnern gegeben wurde [25]);

eben

23) Richtig, das heißt Gesalbte.

24) Wäre die Schiltersche Vermuthung auch gegründet, so treffe ich doch mit Kant nicht zusammen; denn ist der Name Christen mit Christianer einerley; so hat man nicht nöthig etwas zu ändern.

25) So gewöhnlich auch diese Vermuthung heutzutage ist, und so sehr sie mir auch zur Behauptung meiner Meinung zu statten kommt; so vermisse ich doch die Gründe zu dieser Vermuthung, wenigstens sind mir keine hiervon bekannt. Im N. T. kommt dieses Wort dreymal vor, aus keiner Stelle desselben aber läßt sich schlüßen, daß es ein Spottname ist. Apost. Gesch. 11, 26. wird uns nur gemeldet, daß die Jünger Christi zuerst in Antiochien wären Christen genannt worden (χρηματισαι τε πρωτον εν Αντιοχεια τας μαθητας χριςιανας); ohne nur anzudeuten, daß dieses aus Spott geschehen sey. Aus der Antwort Agrippa's an Paulus Apost. Gesch. 26, 28.

ev

eben so gut, wie der Name Nazarener und Ebioniten, und es ist zu verwundern, daß die Christen sich nicht selbst den Namen Jesuiten gaben. Eben so richtig ist es, was der Verfasser gegen Kant in Hinsicht des Namen Jehova oder Jahwoh bemerkt. Selbst der größte Mann sollte sich nicht in eine Diskussion von Dingen einlassen, die er nicht verstehet. Aber höchst widerlich ist hier die Art der Widerlegung. — In dem dritten Stücke werden die Namen שָׂרַי und שָׂרָה so etymologisirt. Der erste Name kommt her von שׂרה oder שׂר principatum gerere, principem esse. (Ums Himmels Willen! es muß ja heißen gessit und princeps fuit, weil es das praeteritum ist. Ein Pedant, der mit der grammatischen Seuche behaftet ist, kann den Tod davon haben, wenn er solche grammatische Schnitzer liest; wenig-

εν ολιγω με πειθεις χριϛιανον γενεσθαι vermuthet man zwar, daß dieser Name ein Sekten, aber deswegen kein Spottname sey. Wäre er ein solcher gewesen; so läßt es sich nicht gut denken, wie Petr. K. 4, 6. hat schreiben können: ει δε ως χριϛιανος, μη αισχυνεσθω, δοξαζετω δε τον Θεον εν τω μερει τȣτω. In jenem Falle hätte sich wol Petrus und zwar sobald nach Entstehung dieses Namens dessen hier wol nicht bedienet. Bey den Kirchenvätern findet sich auch keine Spur, daß dieser Name ein Spottname sey, soviel ich weiß. Theodoret meldet nur, daß die Christen aus Spott wären Galiläer genannt worden. Sie halten die Wörter χριϛιανοι und χριϛοι für synonym u. s. w. Es ist bey denselben dieser Name sehr ehrenvoll.

nigstens muß ihm eine krampfhafte Bewegung des rechten Arms von selbst entstehen, der so lange in die Luft streicht, bis er matt niedersinkt. Wo hat denn unser γραμματικοτατος die Augen gehabt! (Sed interdum et bonus dormitat Homerus [26]). Also heißt er etwa so viel als ingenua, electa, augusta bey den Römern, wörtlich femina princeps. Nun bekommen die verba, die in Kal eine intransitive Bedeutung haben, in Pihel eine transitive. Da also diese Frau Mutter von Fürsten und Königen werden sollte: so wird ihr Name wie Abrahamsname nach der Form von Pihel in der Mitte erweitert zu שָׂרְרָה multos reges et principes paritura, welches nach der spätern hebräischen Orthographie in שָׂרָה zusammengezogen ist. Einige Schwierigkeiten behält diese Ableitung immer noch [27]); allein sie läßt sich doch recht gut hören. — In dem vierten Stücke erklärt der Verf. die schwierige Stelle Hebr. 11, 6. Wer zu Gott kommen und ihm gefallen will; muß das

26) Dieser Wahnsinn des Rec. trifft mich nicht; denn ich habe nicht übersetzen, sondern nur die radix von beyden Sprachen angeben wollen. Nun hat man im hebräischen gewöhnlich (Mit welchem Recht gehört nicht hieher) das praeteritum und im Lateinischen den Infinitivus dazu angenommen. Hierin habe ich auch viel Vorgänger; selbst der neueste Lexicograph, Herr Dinndorf in Leipzig, sezt zu der hebräischen Radix jederzeit den Infinitivus. Das heißen doch wol παιδαριωδη καυχηματα des Recensenten!!

27) Der Rec. hätte mir einen Gefallen erzeigt, wenn er diese Schwierigkeiten gezeigt hätte.

das Vertrauen zu ihm haben, daß er ist. „Er nimmt $\pi\iota\varsigma\iota\varsigma$ im vorhergehenden in der Bedeutung Vertrauen, und läßt nun $\pi\iota\varsigma\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ vertrauen heißen. Allein im 3 Vers heißt $\pi\iota\varsigma\iota\varsigma$ doch glauben, und der lezte Saz des 6. Verses „daß Gott ein Vergelter seyn werde,“ bezieht sich doch wieder auf Glauben [28]). Auch siehet man nicht, wie durch die Erklärung des Verf. der Schwierigkeit, die er sehr richtig erregt hat, abgeholfen wird, denn es bleibt doch immer noch das Vertrauen, daß Gott sey, in der Bibel sehr auffallend [29]). Die Hauptsache kommt doch immer nur auf den lezten Saz an, daß Gott ein Vergelter seyn werde, und der erste Saz, daß er sey, scheint sehr müßig [30]). Daher hat Morus den Sinn auf jeden Fall sehr gut ausgedruckt. Wenn übrigens Hr Stange S. 63. den Beweis für das Dasein Gottes aus den Wundern und Weissagungen der Bibel führen zu können glaubt: so begeht er gerade den Zirkel, den er vermeiden will. Sein Schluß ist nem-

28) Das Vertrauen und der Glaube im prägnanten Sinne sind zu nahe nach der Bibel verwandt, als daß man einen besondern Unterschied hierin machen kann. Genug, es ist hier kein philosophisches Glauben angezeigt worden.

29) Allein hiervon habe ich das Gegentheil gezeigt; daß nemlich die Redensart, Gott ist, nicht die Existenz Gottes, sondern seine vergeltende Vorsehung ausdrückt. Wie flüchtig und unbesonnen muß Rec. diese Abhandlung gelesen haben.

30) Nicht also! wie ich dieses glaube deutlich bewiesen zu haben. Der lezte Satz erläutert nur den erstern mehr.

nemlich dieser: „Wenn uns ein höherer Geist, der in die Welt wirket, sagt, es sey Gott; so müßten wir Thoren seyn, wenn wir es diesem höhern Geiste nicht glaubten." Allein man kann weit richtiger die Sache grade umkehren. Der müßte ein Thor seyn, der so etwas auf die bloße Versicherung eines Unbekannten glauben wollte, ohne vorher überzeugt zu seyn, daß es einen Gott giebt, der dergleichen versichern kann [31]). Uebri-

31) Freylich müßte der leichtgläubig, nicht aber eben ein Thor seyn, der so etwas auf die blosse Versicherung eines unbekannten glauben wollte, ohne vorher überzeugt zu seyn, daß es einen Gott giebt der dergleichen versichern kann. Allein die blosse Versicherung der Bibel ist es eben nicht, warum wir einen Gott glauben, sondern weil diese Versicherung derselben durch Wunder und Weissagungen bestätiget ist von deren Wirklichkeit wir uns noch heutzutage versichern können. Sind nun Wunder und Weissagungen wirklich geschehen; so muß doch wol ein höherer Geist seyn, der in die Welt wirkt. Wo ist hier ein Zirkel im Beweise? Um aber doch diesen herauszubringen, schiebt der boshafte Rec. in meine Sätze den Zusatz: auf die bloße Versicherung eines Unbekannten, hinein. Die Bibel beweißt die Wirklichkeit Gottes durch Wunder und Weissagungen: wer also überzeugt ist, daß diese Wunder sich wirklich zugetragen haben, der muß doch wol einen höhern Geist annehmen, von dem alles abhängt. Dieser einzige Beweis hat von jeher Tausende von Menschen von dieser Wahrheit überzeugt; und dieser Beweis sollte ein Zirkel seyn? er könnte eher unrichtig als dieses seyn. Dieser Beweis ist der populärste, sicherste und deutlichste. Nur erst seit

Uebrigens kann man hieraus abnehmen, daß ein Theolog übel dran ist, wenn er keine Philosophie besizt. Die Theologie besteht wahrhaftig nicht blos aus Grammatik und Exegese, wie Herr Stange seltsam genug glaubt; sondern ein Haupttheil derselben ist Philosophie. Ohne dieselbe ist der Theolog stets in Gefahr, solche Fehlschlüsse zu machen, wie der obige ist. — In der fünften Abhandlung wird eine lange Litaney angestimmt über die Kritik des Joh. Dav. **Michaelis** und seines Schülers **Ziegler**, die wieder mit mancherley Grobheiten gepfeffert ist, wie man es sich schon denken konnte; wozu aber auch andere achtungswerthe Gelehrte ganz ohne Noth bey den Haaren herbeygezogen werden, um ebenfalls die Ruthe zu empfangen. Es ist wahr, **Michae-**

seit der Entstehung der Wolfischen Philosophie hat man hierin einen Zirkel zu finden geglaubt. Uebrigens versteht es sich von selbst, daß dieser Beweis nicht von mir herrührt. In den neuesten Zeiten hat ihn besonders Joh. Dav. Michaelis in seiner Dogmatik angeführt und angenommen. Nun hält man diesen Gelehrten doch allgemein für einen Philosophen: in eben dieser N. A. D. Bibl. wurde er noch vor kurzem in der Recension seiner philosophischen Moral ein Kantius ante Kantium genannt. Rec. hätte daher die Folgerung aus seiner grundlosen Bemerkung entbehren können; denn von Michaelis sagt wenigstens Rec. nicht, daß er keine Philosophie besitze. Meine philosophische Kenntniß mag freilich nicht weit her seyn; unterdessen unterstehe ich mich doch, auch in diesem Fache der Gelehrsamkeit es mit diesem minutus und pusillus philosophus oder jämmerlichen Philosophaster aufzunehmen.

Michaelis zeigte eine wahre Emendirsucht, gieng in dieser Sache zu weit, und sein großes Ansehen verleitet auch seine Schüler mehr oder minder. Indessen sind doch diese ihm nicht überall blindlings gefolgt, wie ihnen der Verfasser Schuld giebt; sondern haben ihm oft widersprochen. Selbst Ziegler thut dieses mehrmals in den Proverbien, und findet alsdann gewiß des Verfassers Beyfall: allein destomehr reizt er den Unwillen desselben, wenn er den Michaelis beypflichtet. Man siehet hieraus, daß Hr. St. gewöhnlich durch Parthеysucht geleitet wird, und daß er schon deshalb sehr unbillig in seinen Urtheilen ist. Er überläßt sich alsdann der Konsequenzenmacherey, nimmt Druckfehler in den Punkten, die fast niemals zu vermeiden sind, für Fehler des Punktators [32], und erregt ein Zetergeschrey über die Vernachlässigung der Grammatik; indem er zugleich bemerkt, daß seine angebrachten grammatischen Regeln bis jezt noch in keiner Grammatik stehen. Kann eine Beurtheilung unbilliger seyn, als diese [33])? Es

32) Auf alle diese leere Beschuldigungen mag ich nicht antworten, weil sie ohne Beweis angegeben sind. Es ist ein leeres Geschwätz ohne allen Grund.

33) Wenn dergleichen Regeln noch in keiner Grammatik stehen; so müssen sich doch die Data und Exempel davon in der Bibel finden: denn besondere grammatikalische Regeln kann ich nicht erdichten, sondern muß sie aus Beyspielen, wie jeder andere Grammaticus erst abstrahiren; und jeder Kritiker muß sich der Sache bewußt seyn,

Es wird von jedem Sachverständigen zugestanden, daß Hr. St. feine Kenntnisse der hebräischen Grammatik hat, und man hat schon gewünscht, daß er eine hebräische Grammatik mit allen den Subtilitäten, die ihm eigen sind, schreiben möchte. Ehe diese aber nun geschrieben sind, können sie doch nicht studirt werden, und am wenigsten kann ein Schriftsteller mit Billigkeit darnach gerichtet werden. Hr. St. hat in dieser Kritik viele schöne grammatische Bemerkungen über die Proverbien mitgetheilt, die benuzt zu werden verdienen; aber er hat sich auch eine durchgängige Unbilligkeit und grobe Beleidigung zu Schulden kommen lassen, die geahndet zu werden verdient. Es ist hier nicht der Ort, alles vom Anfange bis zu Ende durchzugehen, weil diese Recension sonst unendlich werden müßte: allein wir wollen doch wenigstens aus dem Anfange Einiges der Beurtheilung unterwerfen. Gleich zu Anfange Seite 62. wird Lärm darüber geschlagen, daß Ziegler פתי von פתה ableitet und dieses aperuit übersezt. „Offenbar verwechselt er פתה mit פתח; nur kann von diesem Worte nicht פתי abgeleitet werden. Dieß ist doch zu arg! Dennoch gefällt ihm diese Bemerkung so wohl, daß er sie [illegible], so wiederholt und schreibt: פתח öffnen, in Piel, sich Jemand offen machen, persua-

seyn, und die Regeln müssen ihm wenigstens im Dunkeln vorschweben, wenn er auch keine ausdrückliche Regel hierüber hat. Folglich fällt die beschuldigte Unbilligkeit hierüber weg.

suadere, decipere." Schon aus der lezten Bemerkung erhellet sonnenklar, daß Ziegler das verbum פתה wohl kennt, und es nicht mit פתח verwechselt hat, denn wie könnte er sonst die richtigen Bedeutungen von פתה in Piel angeben, welche פתח in Piel gar nicht hat 34)? Wozu also eine so elende Konsequenzmacherey? Welche etymologische Bedeutung von פתח Z. im Sinne gehabt hat, ist zwar nicht angegeben, und eine Angabe wäre wohl zu wünschen: allein wahr-

34) Eben hieraus erhellet sonnenklar, daß Ziegler פתה mit פתח verwechselt hat. In Pihel nimmt er zwar die richtige Bedeutung von jenem Worte an, aber in Kal verwechselt er es mit פתח. Dieß ist eben die Confusion des Mannes. Wer kann vor aller Welt behaupten, daß פתה öffnen heißt? Und was hat hier die Conjugationsform Pihel zu schaffen? פְּתִי kommt ja vom Kal, nicht aber von jener Form her. Damit sich der Leser selbst von dem Ungrunde dieser Behauptung überzeugen möge, will ich Zieglers Worte selbst hersetzen sie lauten so: פתי ist der Unerfahrne, Unbefangene Einfältige, der jedem Eindruck offen ist, von פתה aperuit. Die Rettung Zieglers durch den Rec. aus dem Arab. (فصى hebr. פצה welche Confusion!) und Aethiop. fällt ins Kindische und Abgeschmackte. Man sieht aber zugleich aus diesem ängstlichen Bemühen des Rec. Hrn. Ziegler von diesem groben Fehler zu befreyen, daß beyde Namen Ziegler und dieser Rec höchstwahrscheinlich nur Eine Person ausmachen und daß Ziegler Verfasser dieser Recension ist. Alsdann nenne man mir aber die N. A. D. Bibl. ein unpartheyisches Journal. Es ist in diesem Falle dieses eine Bibliothek, wohin jeder seinen U–rath trägt.

wahrscheinlich hat er an فضا gedacht, welches Conj. II. aperuit heißt, woher فضاء aperta terra. Wir glauben freilich, daß die ursprüngliche Bedeutung von פתח richtiger in dem Aethiop. Phatawa desideravit, concupivit zu suchen ist, wenn gleich solche Etymologien, wie die vorige aus dem arabischen, von den holländischen Philologen zu Dutzenden gemacht sind. Ferner heißt es S. 68. bey Kap. 1, 3. „Hier meint Z der Infinitiv השכל stehe für das Substantiv. Nicht also, es ist selbst ein Substantiv.“ Nun das ist, was Rechts. Der Eine sagt, der Infinitiv gilt hier als Substantiv (so wie ausgemacht viele Infinitivformen Substantive sind) und der Andere sagt: nein es ist ein Substantiv. Also sagen ja beyde im Grunde dasselbe. Wozu solche parthеysüchtige Sylbenstechereyen [35])? Ferner heißt es S. 69. bey

35) Nun hiervon habe ich auch nicht viel Wesens gemacht: ich schreibe nur bloß: Hier meint Hr. Ziegler der Infinitiv stehe fürs Substantiv. Nicht also: es ist selbst ein Substantiv, wie so viele Stellen, die in den Lexicis anzutreffen sind, dieses bezeugen, und der status constructus מוסר dieses jedem zeigt. Dieses ist nur so beyläufig angeführt. Hätte Hr. Ziegler sonst keine Schnitzer begangen als diesen; so würde ich gewiß gegen ihn keine Feder angesetzt haben. Uebrigens ist es doch nicht so ganz einerley zu sagen, es ist der Infinitiv oder ein Nomen. Z. B. Hier sagt Ziegler: der Infinitiv steht fürs Substantiv, wie Kap. 25, 27. 27, 14. Denn

ben Kap. 1, 5. Das לקח soll nach Z. entweder Nomen oder Infinitiv seyn. Es ist nach den Punkten sowol, als nach den alten Versionen ein Nomen, und ein gewöhnlicher hebraismus das יוסף mit dem Nomen zu verbinden, um dadurch den Komparativ auszudrücken. Die Grammatiker sollten in ihren Lehrbüchern mit anführen, daß dieser Gradus auch durch יוסף ausgedrückt werde." Wäre es nicht billiger, daß Hr. St. selbst dieses, so wie andere grammatische Bemerkungen und Regeln, die entweder noch nicht bemerkt oder in Vergessenheit gerathen sind, in seiner Grammatik aufführte, und alsdann seinen Unwillen über diejenigen ausliesse, die sich nicht darnach richteten, als wenn er dieses jezt thut, da jene Bemerkung noch in den Grammatiken fehlt [36]).

Das

Denn in der ersten der angeführten Stellen Kap. 25, 27. אָכֹל דְּבַשׁ kann man nicht sagen, das אָכֹל ist ein Nomen, denn alsdann müßte es אֱכֹל punktirt sey: und in der zweiten Kap 27, 14. kann הַשְׁכֵּים kein Nomen seyn, weil wegen des vorhergehenden בַּבֹּקֶר der ה articulus vor dem Nomen regens stünde, und es בְּבֹקֶר punktirt seyn müßte. Es ist also keine blosse Sylbenstecherey.

36) Hier zeige ich daß das לקח ein Nomen und kein Infinitiv seyn könne, und daß es ein gewöhnlicher Hebraismus sey, das יוסף mit dem Nomen zu verbinden, um den Comparativus aus-

Das sind nun schon drey Unbilligkeiten auf den drey ersten Seiten, und so geht es alsdann weiter fort. Nur noch ein paar Beyspiele; zuerst davon, daß Hr. St. ὁ πάνυ selbst in seinen Erklärungen nicht sehr glücklich ist. S. 76. „Unrichtig scheint mir es Z. zu übersetzen: (Kap. 2, 7.) er spart den Redlichen die Rettung, da vielmehr hier die Bedeutung von obducere, obtegere von צפה anzunehmen ist. (Wenn man sich hier der gemeinen Sprache des Verf. bedienen wollte: so müßte man ein doppeltes Pfui ausrufen, da das Piel צִפָּה nur die Bedeutung obduxit, obtexit hat, und er das verbum doch in Kal genommen wissen will). Auf diese Art harmonirt es mit dem folgenden מגן und heißt: er bedecket den Redlichen ihr Heil, d. h. er vertheidigt sie und beschirmt die unschuldig Wandelnden. Wie gezwungen diese Erklärung ist, fühlt ein jeder Sachkenner, abgerechnet, daß zuvor צפה mit צפן verwechselt werden muß, ehe sie herauskommt [37]).

Mit

auszudrücken. Ist dieses etwas gewöhnliches; so braucht Hr. Ziegler nicht auf meine künftigen Bemerkungen zu warten. Alle Unbilligkeit von meiner Seite fällt also hinweg.

37) Hier verfährt Rec. wieder mit mir höchst ungerecht. Ich sage צפן hat die Bedeutung, die auch צפה hat, bestimme aber nicht, ob es diese Bedeutung in Kal oder Pihel habe. Um mir aber etwas anzuhaben, behauptet Rec. ohne allen Grund; ich hätte angenommen, in Kal habe es die Bedeutung obtexit. Uebrigens braucht

צפה

Mit dergleichen Erklärungen mag Hr. St. nur zu Hause bleiben; denn man sieht wohl, daß er kein sonderliches Genie zum gefälligen Erklären hat, und dagegen nur mit den grammatischen Nachlesen fortfahren, die ihm besser gelingen. Was aber seine durchgängige Vertheidigung der Masorethischen Punkte betrifft, die er fast niemals verbessert wissen will, sondern sich im äussersten Falle auf aramäische und exquisite Punktation beruft: so geben wir ihm folgendes zu bedenken: 1) Ob nicht das Masorethische Punktationssystem sehr viel willkührliches habe, und ob es nicht zu wünschen sey, es auf feste Regeln zurückzuführen [38]). Was hilft es, wenn

 die

צפה: und צפן nicht mit einander verwechselt zu werden, weil beyde verba die Bedeutung von texit haben, wie schon das Simonis-Eichhornsche Lexicon besaget. Das doppelte Pfui! fällt wieder auf den Recensenten zurück.

38) Ich finde in dem Punktationssysteme nichts willkührliches und bin von der Festigkeit der Regeln desselben überzeugt. Ueberhaupt steckt in diesem Systeme mehr Weisheit, als Rec. in seinem cerebello fassen kann. Von den verschiednen Formen des Infinitivs läßt sich immer Grund angeben. Z. B. Die Form קְטֹל zeigt gewöhnlich etwas actives, und die von קְטַל etwas neutrales an. Ist es nun nicht gut, sogleich durch die Form die Bedeutung in etwas bestimmen zu können? Daß man die verschiedenen Formen für unnütz hält, rührt lediglich von der Unwissenheit der Tadler her. Wollte man das jetzige Punktationssystem auch simplifici-

die Form eines regelmäßigen Verbi im Imperativ, Infinitiv u. s. w drey bis viererley Punktationen, und noch drüber hat? Sollte man diese nicht auf ein regelmäßig Verbum zurückführen dürfen? 2) Ist es nicht wahrscheinlich, daß mehrere Männer, welche das A. T. punktirt haben, auch mehrere Systeme befolgt haben, oder daß wenigstens jeder seine Eigenheiten gehabt hat [39])? Bekanntlich sind zuerst einzelne schwere Worte punktirt worden und dann immer mehrere. Welche unendliche Veranlassungen zu Ungleichheiten liegen hierin, da sich die Aussprache schon während der Zeit, ehe die Punktation ganz vollendet wurde, geändert haben kann! 3) Ist es nicht eben so wahrscheinlich, daß manche Punkte durch Fehler der Abschreiber und Drucker fehlerhaft gerathen sind, so wie wir sie lesen, und kann man so zuversichtlich über die Punktation entscheiden, als es der Verf. thut, da die Punkte der Mss. noch nicht verglichen sind [40])? — Wir

plificiren: so würde dadurch nichts als Verwirrung in den bisherigen Grammatiken, Lexicis und hebräischen Bibelausgaben entstehen. So wenig man in der griechischen Accentenlehre etwas ändern darf; eben so unthunlich und noch viel unthunlicher wäre in dem hebräischen Punktationssystem eine Veränderung.

39) Dieses läßt sich nicht mit Grunde behaupten; es ist bloße Phantasie des Rec. und es fehlen alle historische Data. Bloße Philosopheme trügen in der Geschichte gewaltig. Das Wörtchen bekanntlich läßt sich hier leicht schreiben, aber nicht leicht beweisen. Diese Angabe ist von dem Rec. erdichtet.

40) Die-

Wir erwarten zwar hierüber vom Verfasser keine großen Aufschlüsse; aber wohl vom Hrn. Vater,

40) Dieses ist nicht nur wahrscheinlich, sondern gewiß, daß manche Punkte durch Fehler der Abschreiber und Drucker fehlerhaft gerathen sind. Diese Sache verhält sich, wie mit den verschiedenen Lesarten der Consonanten. Wer hier Varianten zugiebt, gestehet dadurch noch nicht, daß der ganze Text corrupt sey und daß das Consonantensystem müsse geändert werden. Sind hie und da Fehler in die Punkte eingeschlichen, so folget daraus noch nicht, daß das ganze System derselben fehlerhaft sey, und daher die Emendationes der neuern Kritiker in den Punkten richtig sind. Ich entscheide über die Punktation, so weit sie uns bekannt ist. Wollte man deswegen sie gänzlich verwerfen; so wäre dieß eben so viel, als wenn Jemand alle Zeugnisse der Kritiker des A. T. vor Kennicott aus dem Grunde verwerfen wollte, weil alle Codices und alte Editionen noch nicht verglichen wären. Die Vergleichung der Msten in Ansehung der Punkte mag wol in einzelnen Exempeln hie und da etwas erläutern: das System der Punkte aber selbst wird wol bleiben, wie bisher. Ist denn durch die Vergleichung und kritische Behandlung der hebräischen Consonanten ein neu Grammatikensystem entstanden? Sind denn hierdurch die hebräischen Grammatiken und Lexica merklich geändert worden? Daß ich nicht sogar zuverläßig über die jetzige Punktation entscheide, beweißt die XV. Abhandlung des zweyten Theils dieser Schrift, wo ich bey dem Worte אָמַרְתִּי S. 289. schreibe: Vielleicht trifft man auch bey unserm Worte die Punktation אָמַרְתְּי in alten Editionen und Msten noch an wenn man nur die Punkte, so wie die Consonanten ver=

ter, der den mechanischen Bau der Sprache durch Sprachphilosophie zu erläutern weiß, und fodern diesen Gelehrten hiemit auf, sich mit dieser Sache näher zu beschäftigen Hoffentlich wird er sich an solche Ausfälle nicht kehren, dergleichen unser Verf. hier S. 111. auf seine Gram-

verglichen hätte. Einige Zeit hierauf fand ich zu meiner Freude in de Rossi Abhandlung de ignotis nonnullis antiquissimis hebr. textus editionibus ac critico earum usu. Erlang. 1782. S. 35. die Worte: Ps XVI, 2. אמרתי cum Chirec dixi legit Psalter. Basileense, Biblia Brixiensia אמרתְי cum Scheva dixisti. Hierdurch erhält meine Vermuthung am angeführten Orte, daß אָמַרְתִּי Ps. 16, 2. nicht die erste, sondern die zweyte Person sey, und daß man anfänglich אֲמַרְתְּי punktirt gehabt, und daß daher dieses so punktirte Wort noch immer die zweyte Person und nicht die erste ausdrücke, eine größere Stärke. Auch im ersten Theile der Anticritica in psalmos erläutere ich das schwierige Wort יְרַדֹּף aus der verschiedenen Punktation, indem ich zeige, daß man in alten Editionibus יְרַדֹּף gedruckt finde, wo man in folgenden Zeiten das Scheva weglasse. Auf diese Art hört dieses Wort auf eine Conjugatio mixta zu seyn. So glaube ich viele Anomalien der hebräischen Grammatik aus der unrechten Punktation analogisch machen zu können; wenigstens könnte ich wol einige vierzig Beyspiele hiervon anführen, ob ich gleich keine punktirte Codices, sondern nur verschiedene alte Editiones besitze Doch da der Recensent von mir in dieser Sache keine Aufschlüsse erwartet, sondern von Hrn. Vater; so mag er sich auch von diesem belehren lassen.

Grammatik macht. Es ist dieß ein eben so unwahres Urtheil, welches der bloße Neid erzeugt hat [41]), wie folgendes S. 152. „Wie würde sich Simonis kreuzigen, wenn er wieder aufstünde, und sähe sein Lexicon mit solchen grammatischen Schnitzern besudelt? Eben so würde auch Ernesti den Ammon verfluchen, (dann müßte

41) Wie nennt man dergleichen Leute, die ihrem Nebenmenschen Laster und zwar die allerschändlichsten und satanischen andichten, und die sie mit nichts erweisen können? — — Ein solcher Teufelsknecht ist dieser Recensent. Wie kommt er vor aller Welt dazu zu behaupten, ich hätte aus bloßem Neide Hrn. Prof. Vaters hebräische Grammatik getadelt. Gottlob, daß mein Herz sich von diesem groben Laster, wenigstens in diesem Falle völlig befreiet fühlt. Mein Urtheil über diese Grammatik glaube ich erweisen zu können. Sollten alle ungünstige Urtheile über Bücher aus bloßem Neide herrühren; so sähe es warlich schlecht mit den Recensenten aus. Den Lobeserhebungen über diese Grammatik in der allgemeinen Litteraturzeitung kann ich zwar nicht beystimmen, aber dieß geschiehet ja nicht aus Neid. Ich stehe auch mit dem Hrn. Prof. Vater nicht in einer solchen Verbindung, daß ich etwa zu diesem Laster könnte gereizt werden. Derselbe ist, so viel ich weiß, mein Freund; und ich freue mich herzlich, daß es ihm wohlgeht, und daß ein Mann in solchen Jahren, wie er, so schöne und mannichfaltige Kenntnisse besitzt. Hätte mein Recensent nur etwas moralisches Gefühl; so müßte er, sobald als möglich, an mich schreiben und mir diese Sünde reuevoll abbitten. Ich möchte nicht um alle Schätze der Welt so etwas niederträchtiges geschrieben haben. Hier muß man ein dreymaliges Pfui!!! ausrufen.

müßte er ein beynahe Rasender seyn, wie Herr St, aber kein christlicher Theolog, [42]) daß er seine Institut. Interpr. N. T. mit solchen barbarischen, trivialen und falschen Anmerkungen befleckt hätte. Ach! wie würde er spucken, wenn er in der äusserst kurzen Dedikation an Dr. Griesbach in Jena vor diesem Büchlein hätte lesen sollen: sponte sua ac assiduitate und cultum *sincerrimum* cet.“ Das sind einige von den Komplimenten, womit der Verf in dieser Abhandlung gelegentlich um sich wirft. Ex ungue Leonem! — In dem sechsten Stück wird der Ausdruck theologia dogmatica gegen theoretica vertheidigt, dagegen theologia elenctica (von ελεγκτικος) für polemica vorgeschlagen. Bey dieser Gelegenheit wird der Verf. von einem bessern Genius ergriffen, der ihn aber auch sich selbst das Urtheil sprechen läßt. Mirabile dictu et auditu! S. 162. „Unbequem ist der Ausdruck theolog. polemica ferner, weil er zu vielen verächtlichen Nebenbegriffen Anlaß giebt; denn der Theologe soll nicht streitsüchtig, kriegerisch, sondern friedfertig seyn, auch mit kaltem Blute die Irrenden zurechtweisen u. s. w.!!“ Der Verf. scheint also als Prof. der Theologie noch nicht so weit gekommen zu seyn, daß er ein wirklicher Theologe ist; denn sonst würde er nicht schon durch den Titel dieser Schrift die kriegerische Fahne aufgestellt haben [43]). Indessen hat denn

42) Freilich: wenn dieß Wort nichts anders anzeigte, als ein ewiges Unheil anwünschen.

43) Gelehrte widerlegen, sie zurechtweisen, heißt doch wol nicht streitsüchtig, kriegerisch seyn. In den

denn doch dieses lucidum intervallum bewirkt, daß Hr. St. in dieser Abhandlung ganz ruhig spricht, so viele Namen und theologische Ausdrücke auch noch berichtiger werden. Gewiß wird ihm diese Mühe des Geistes allgemeinen Beyfall erwecken und allgemeine Ehre machen. – Im siebenten Stücke sind einige Bruchstücke aus den ältern Dogmatiken der reformirten Kirche aufgeführt, woraus sich ergiebt, daß darin die sogenannte scientia Dei media schon widerlegt ist, und daß es daher auffallend bleibt, wie die neuern Dogmatiker **Nursinna** und **Müntinghe** diese Jesuitische Lehre so unbedenklich annehmen konnten. Auch findet sich schon in der Dogmatik des **Samuel Maresius** die Erklärung von πορνεια, wonach es Hurenlohn bedeuten soll, welche **J. D. Michaelis** wieder als neu aufstellte. In dem achten Stück sucht der Verf. ganz kurz zu zeigen, indem er sich in Hinsicht der weitern Ausführung auf sein Programm (ignorantiam rerum, quae eventurae sunt, non esse beneficium divinum) beruft, daß es in besondern Fällen immer vortheilhaft seyn könne, seine künftigen Schicksale vorher zu sehen. Es lasse sich sonst nicht erklären, warum es Gott bisweilen einigen Menschen verkündigt habe. Für den, der die strenge Theorie von den Weissagungen annimmt, ist dieses Argument unwiderlegbar. Aber auch andere werden den Satz des

den Worten theologische Symmikta, ist warlich die kriegerische Fahne nicht ausgestellt. Was mag sich doch Rec. unter diesem Titel vorstellen?

des Verf. auf besondere Fälle beschränkt, wohl einräumen. Dagegen werden sie aber behaupten, daß es für den Menschen nicht gut sey, sein ganzes Schicksal voraus zu wissen. Dieß bringt die Natur des Menschen mit sich, da sein ganzes Leben durch Hoffen und Wünschen zusammen gehalten wird. Weil also dieses Nichtwissen etwas Gutes scheint, und man in der Religion alles Gute auf Gott, als den Urheber davon zurückführt: so verdankt man auch dieses der Güte Gottes 44). – In dem neunten Stücke endlich findet der Verf. den feierlichen Jubel beym Anfange eines neuen Jahrhunderts unpassend. Indessen läßt sich doch auch Manches dafür 45) sagen. – In allen diesen lezten Stücken (denn Abhandlungen können sie nicht wohl heißen, wegen ihrer Kürze und Magerkeit 46) vom

44) Da dieses Vorherwissen mit der Natur des Menschen und besonders mit seiner Freyheit nicht wohl bestehen kann; und es auch für den Menschen etwas unmögliches ist; so kann man die Verborgenheit künftiger Schicksale nicht für eine Wohlthat Gottes ansehen. Ist in vielen Fällen für den Menschen gedachtes Vorherwissen eine Quaal; so folget daraus noch nicht, daß das Gegentheil für denselben eine Wohlthat sey; denn denjenigen, welchen ich nicht beleidige, erzeige ich hierdurch noch keine Wohlthat. Folglich kann man auf keine Weise die Verborgenheit künftiger Schicksale (als solche und αμεσως) der Güte Gottes verdanken.

45) Ich möchte wol wissen, was denn?

46) Obgleich Rec. Recht haben mag, daß diese Aufsätze kurz und mager sind; so glaube ich, ist den=

vom sechsten an, herrscht ein ruhiger Geist. Es scheint also nicht sowol Rohheit, Ungebildheit, und üble Sitten zu seyn, was ihn zum litterarischen Klopfechter macht, sondern der **Wille** scheint mit im Spiele zu seyn 47). Er kann wenigstens ganz ruhig und anständig schreiben, wenn er will!! Es steht also ganz bey ihm, ob er

denselben den Name einer Abhandlung nicht zu versagen, denn sie erschöpfen doch den zu beweisenden Satz. Der Himmel aber weiß, was sich Rec. unter dieser Benennung vorstellen mag.

47) Es ist doch kläglich, wenn Recensenten nicht zugleich etwas Psychologie verstehen; und oft gar keine Philosophen sind. Welch ein ungeheurer Schluß ist dieser: weil ich in einigen Aufsätzen ruhiger schreibe als in andern, und in jenen weniger Versehen gelehrter Männer aufdecke; also muß ich einen schlechten Charakter haben. Wenn in Horatzens Oden ein ganz anderer Geist herrscht als in seinen Briefen und Satiren; wenn Cicero in seinen philosophischen Schriften ungleich ruhiger schreibt, als in seinen Reden; so müßten diese Leute nach dem Schlusse des Rec keinen guten Charakter haben. Dem Eichhorn konnte ich nicht wol anders antworten als in dem Tone, worin er mich recensirt hat. Und wenn andere gelehrte Männer, die von einigen für groß gehalten werden, kindische Fehler begehen: warum sollte ich diese nicht aufdecken dürfen?

Hiermit sey diese Antikritik geschlossen; denn das restirende der Recension bedarf keiner Antwort. Unbefangenen Lesern sey es nun überlassen, zu welcher Gattung von Recensenten sie diesen rechnen wollen. Ich muß ihn, wo nicht für einen Unwissenden, doch wenigstens für einen hämischen und boshaften Recensenten halten.

er in der zeitigen und künftigen Litteraturgeschichte blos berüchtigt seyn will, wie etwa Melchior Götze streitsüchtigen Andenkens, oder ob er als ein wackerer Gelehrter von gutem Charakter berühmt seyn will? Wir dächten, ein Professor der Theologie würde hier bald seine Parthie zu nehmen wissen, sobald es nur noch einigermaaßen möglich wäre, seiner Leidenschaft Herr zu werden.

II.

Antikritik der Recension des zweyten Theils der theologischen Symmikta in der N. A. D. Bibl. des LXXXVIII. Bandes 2tes Stück S. 281. u. folgg.

Theologische Symmikta von Theodor Friedrich Stange, Professor der Theologie und Ephorus des reformirten Gymnasiums zu Halle. Zweyter Theil. Halle, bey Hendel. 223 S. 8. 16 Gr.

Dieser Theil geht etwas unbequem mit fortlaufender Zahl der Seiten und Aufsätze fort. Also X) Ueber das Tikkun Sopherim Hab. 1, 12. לא נמות. Diese Tikkune Sopherim

rim sind keine Varianten, sondern Conjekturen der Rabbinen und Abschreiber. Die ächte Lesart ist an dieser Stelle allerdings לא נמות, nur ist נמות das Participium in Niphal, und beyde Wörter zusammen bedeuten immortalis: du bist unsterblich. Nebenher begeht der Verfasser nach seiner Manier die Grobheiten, **Eichhorn** einen Abschützen und den seel. **Döderlein** einen elenden Kritiker zu nennen [1]). Nach S 200. brachen die LXX. und der Vulgatus **Döderlein** schon den Hals. Ein Vulgatus mußte es freilich wol seyn, der einen solchen groben Frevel begehen konnte; allein zu verwundern ist es, daß **Döderlein** dennoch eine Zeitlang fortgelebt hat, obgleich Rec. wol fühlt, daß diese Verwunderung von seiner Seite nur ein Produkt der Ignoranz ist, denn er hat es nicht unbemerkt gelassen, was Hr. St. *ο παυυ* S. 205. vom seel. **Michaelis** schreibt: „daß nun **Michaelis** hier in Verwunderung gerieth, war aus dem bemerkten ganz natürlich, denn admiratio est filia ignorantiae!? Da es hiernach dem Verf.

1) Ohne allen Grund ertheilt mir Eichhorn in der Recension der Anticritica in psalmos diesen Namen; dagegen glaub ich am angeführten Orte mit allem Fug ihn so nennen zu müssen; denn wer so äusserst grobe Schnitzer begeht, qualifizirt sich doch wohl zu dieser Benennung. Warum sollte ich diesem Menschen seine Grobheiten und zwar mit mehrerm Rechte nicht erwiedern dürfen? Döderleins Kritiken sowol an diesem Orte, als an den meisten andern sind sehr unkritisch; ich konnte ihn also nicht anders benennen. *τα συκα συκα, την σκαφην σκαφην λεγω.*

Verf. einerley zu seyn scheint, ob man etwas bewundert, oder sich worüber verwundert: so bleibt es den Lesern überlassen, ob sie lieber den Herrn St. verachten oder bewundern wollen. Das lezte würden sie nach seinem Urtheil nur als Ignoranten thun können [2]. XI. Etwas über die Erbsünde, wider **W. A. Teller.** Dieser Aufsatz beweißt aufs neue, daß, wenn der Verf. über seine grammatische Gelehrsamkeit hinausgeht, er sich in einem fremden Felde befindet, wo er nicht recht zu Hause ist. Wenn er gleich in der Hauptsache gegen Hrn. T. Recht hat, wenigstens nach der Ueberzeugung des Recens.: so weiß er doch die Sache nicht philosophisch genug anzugreifen, um seinen Gegner völlig zu widerlegen, und die Verwirrung der Begriffe, die er sich dabey zu Schulden kommen läßt, ist sehr groß. Hr. St. ist von einem ursprünglichen Hang des Menschen zum Bösen überzeugt (den man ebenfalls Erbsünde nennen kann, wenn gleich diese eigentlich ganz etwas Anders ist,) und glaubt, daß kein Mensch ganz ohne

2) Dieser Afterwitz und diese Verdrehung meiner Worte bedarf keiner Antwort. Sobald man Jemandes sprichwörtliche Redensarten im eigentlichen Sinne nimmt, muß dieser nothwendig verkehrt werden. Wie die Redensart Jemand den Hals brechen zu verstehen sey, wurde ja schon in dem Colloquio zu Marburg 1529 ausgemacht. Und was die Bewunderung betrifft, so ist von dieser gar nicht die Rede gewesen, noch erwähnt worden; sondern Rec. zieht dieses mit den Haaren herbey, um darüber salbadern zu können.

ohne Sünde sey, wofür Erfahrung und Bibel so laut sprechen. Rec. theilt diese Ueberzeugung mit ihm. Dagegen frägt Hr T. zum Burnet: woher man wissen könne, daß Jedermann peccatorum quasi lue late vagante infectus sit, ita ut plane nemo excipi possit? Annon hinc inde in angusto terrae angulo cogitari possit homo, qui se purum servaverit a malignitate animi vitaeque illecebris, et incen*dio* libidinum, scelerum atque flagitiorum effugerit? Dagegen behauptet nun Hr. St., daß, wenn dieser Grund gelten sollte, man damit ganze Wissenschaften übern Haufen werfen könne, wie z. E. die empirische Psychologie u. s. m. Allein er zeigt nicht, was doch die Hauptsache war, worinn denn doch das *πρωτον ψευδος* liegt, warum jener Grund nicht gelten kann. Es liegt offenbar in cogitari [3]. Denken kann ich mir allerdings einen Menschen so, wie ihn Hr. Teller beschreibt, und die moralische Möglichkeit, daß der Mensch so seyn konnte, muß ich auch zugeben [4]; denn sonst

3) Freilich metaphysisch kann man sich einen Menschen ohne Sünde denken, denn diese gehört nicht, wie Flacius Illyrikus meint, zur Substanz oder zum Wesen des Menschen; allein Hr. Teller redet nicht von einem solchen metaphysischen Zustande sondern von einem physischen, und wie der Mensch in Verbindung mit andern Menschen lebt. Und hier spricht die Erfahrung allgemein, so weit man Menschen kennen gelernt hat, daß diese Sünder sind; ob man gleich nicht alle Menschen einzeln hierüber geprüft hat.

4) Dieß ist gar nichts neues und unerhörtes, denn die Theologen haben schon längst einen Stand der

sonst wäre das Vernunft-Gebot, ganz moralisch seyn zu sollen, Unvernunft; allein hier ist nur die Frage davon, ob der Mensch wirklich so ist, und ob die Erfahrung ihn ohne allen ursprünglichen Hang zum Bösen und ohne alle Sünde zeigt? Dawider stimmt die Geschichte aller Zeiten, und das Geständniß selbst der tugendhaftesten Menschen. Dieß behauptet auch unser Verf., wenn er gleich in der Reihe der lezten den David mit aufstellt, wozu Rec. nicht geneigt ist, weil dessen Geschichte so sehr wider ihn zeugt [f]). Also in der Hauptsache hat Hr. St. nach der Meinung des Rec. Recht; aber nicht in einzelnen Behauptungen, die zum Theil sehr seltsam sind. Hr T. hatte gesagt: minime vero quisque necessitate quadam peccare cogitur. Dabey macht Hr. St S. 214. 15. folgende Bemerkung: „Was hilfts, daß die Philosophen einen Unterschied zwischen der necessitas absoluta und hypothetica machen, wenn sich die Theologen so wenig daran kehren? Daß lezte-

der Unschuld angenommen. Adam, sagen sie, sündigte in diesem Zustande nicht. Allein Herr Teller redet von der gegenwärtigen Verfassung des Menschen; und hier hat er alle Erfahrung wider sich.

f) Obgleich David ein grober Sünder war, so ist er dieses doch nicht immer gewesen: die Geschichte stellt uns ihn als einen gebesserten Sünder vor; und in diesem Zustande der Besserung oder Bekehrung legte er öfters in seinen Psalmen das Bekenntniß seiner Sünden ab. Ich sehe also nicht ein, warum ich das Beyspiel Davids nicht sollte anführen?

leztere Nothwendigkeit sich sehr gut mit unserer Freiheit vertrage, wie oft ist dieses nicht gezeigt worden? Man hat bewiesen, daß bey Gott und den guten Engeln, und auch bey tugendhaften und frommen Menschen und (fürs Erste wahrhaftig und genug!) [6]) den Seligen eine solche hypothetische Nothwendigkeit statt finde. Mit der Natur dieser Wesen verträgt sich keine hypothetische Nothwendigkeit zu sündigen; sie **können nicht anders**, als moralisch gut handeln. Warum sollte man nicht auch im umgekehrten und entgegengesezten Falle sagen können: Menschen, welche zum Gebrauch ihrer Freyheit gekommen sind, müssen nothwendig wegen des Uebergewichts der Sinnlichkeit über die Vernunft hypothetisch nothwendig (also noch einmal **nothwendig**!) [7]) sündigen, besonders wenn man erwägt, daß noch keiner von dieser Anomalie (? vielleicht Regel) [8]) frey gewesen ist. Abgesehen von dem schleppenden und fehlerhaften Styl: so läßt sich das, was der Verf. auf Hrn. T. anwenden will, sehr gut auf sich selbst zurücklenken. Was hilfts, daß die Philosophen in der neuern Zeit die Lehre von der Wil-

6) Weiß denn Rec. nichts von der Figur πολυσυνδετον?

7) Wegen der Deutlichkeit mußte ich hier die Wörter hypothetisch nothwendig wiederholen; wie dieses der denkende Leser empfinden wird.

8) Das Wort Anomalie kann nur bleiben; das vorgeschlagene Regel würde den Sinn verkehrt ausdrücken.

Willensfreyheit und der Moralität, die damit in Verbindung steht, so oft aus einander gesezt haben, wenn die Theologen in der reformirten Kirche, vielleicht durch den Calvinismus geblendet, keinen Gebrauch davon machen [9]? Wie kann der Verf. bey der hypothetischen Nothwendigkeit nicht zu sündigen, den Schöpfer mit seinen Geschöpfen zusammenstellen [10]? Sollen die lezten (Engel und Menschen) freye Geschöpfe seyn und bleiben: so muß die **Möglichkeit** zu sündigen ebenfalls bey ihnen seyn und bleiben; denn sonst wären sie determinirt und behielten keinen moralischen Werth, sondern müßten seit dieser Determinirung als Maschinen betrachtet werden [11]. Ihr Zustand wäre alsdann in Hinsicht der Freyheit und des moralischen Werthes in der That schlechter, als zuvor, wel-

9) Dieß ist eine schlecht angebrachte Parodie; indem große Philosophen als Leibnitz die Freyheit nicht anders erklärt haben.

10) Hier sehe ich nichts irriges. Kommt Gott Freyheit zu; so müssen auch die wesentlichen Merkmale der Freyheit ihm zukommen: woraus sich dann von selbst ergiebt, daß die Eigenschaft, das Gegentheil in einer Sache hypothetisch wehlen zu können, keinen wesentlichen Bestandtheil der Freyheit ausmacht.

11) Die absolute Möglichkeit zu sündigen wird ihnen keiner absprechen, aber die hypothetische. Sagt doch schon hier jeder Rechtschaffene Mann: ich konnte in dieser Sache nicht anders handeln; ich mußte so handeln; es war mir unmöglich mein Gewissen zu verletzen! ward so zu verfahren gezwungen; wie vielmehr müssen höhere moralische Geister diese Gesinnungen äussern.

welches doch Niemand wird behaupten wollen [12]). Welch ein Widerspruch ist es ferner, von Menschen, die zum Gebrauch ihrer Freyheit gekommen sind, zu behaupten, daß sie nun vermöge des Uebergewichts der Sinnlichkeit nothwendig sündigen müßten? Eben deswegen, weil sie zum Gebrauch der Freyheit gekommen sind, brauchen sie nicht zu sündigen; denn sonst wären sie nicht frey. Der Verf. wird doch wol nicht mit Augustin eine bloße Freyheit zum Bösen annehmen, welches sonst in philosophischer Hinsicht eine widersinnige Freyheit heißen müßte [13]). Was aber endlich das Uebergewicht der Sinnlichkeit betrifft: so kann dieses nicht allein als Veranlassung zu sündigen angegeben werden, denn dieses leitet eben sowol zum Guten, als zum Bösen. Aus dem Uebergewicht der Sinnlichkeit entstehen auch überwiegende Gefühle und Neigungen zum Guten, z. B. des Mitleidens, der Wohlthätigkeit u. s. w. so daß sie oft mit der Vernunft davon laufen. Es ist nicht selten der Fall, daß ein Mensch von dieser Art, einem

12) Ueber dieses unphilosophische Räsonnement verdreußt mich ein Wort hinzuzufügen; weil schon tausendmal von andern darauf geantwortet ist.

13) Freylich müssen sie nicht absolute sündigen, und bey allen Handlungen, die sie verrichten; aber eben wegen des Uebergewichts ihrer Sinnlichkeit können sie sich nicht gänzlich von der Immoralität befreyen; es ist also conditionate nothwendig, daß sie sündigen müssen, ohne dazu gezwungen zu werden; denn sonst hörte ihre Freyheit auf, und alle Sittlichkeit fiele alsdann gänzlich weg.

Nothleidenden, sollte er sich auch nur so stellen, eine größere Unterstützung giebt, als er nach der Vernunft vor sich und seiner Familie verantworten kann [14]). Die Urquelle des Bösen liegt vielmehr einzig und allein in dem Mißbrauche der Freyheit, durch die Aufnahme schlechter Maximen in dieselbe [15]). Dazu hat der Mensch einen ursprünglichen Hang, freylich der eine mehr, der andere minder; aber keiner ist ganz frey davon. Dieß kann man das moralische Verderben der menschlichen Natur nennen; allein nicht sowol Erbsünde; denn eine vererbte Sünde möchte auch eine Sündenschuld unabhängig von meiner Freyheit in sich schließen, welches ein *Unding* seyn würde; insofern *jede* Sünde und Sündenschuld durch die Freyheit des Subjekts zugezogen seyn muß, wenn sie dem Subjekt zugerechnet werden soll [16]). — Hiernach muß nun auch noch manche andere Aeusserung des Verf. beurtheilt werden, z. B. wenn er S. 216. meinet, daß wir uns die überwiegende Fähigkeit zum Bösen erst **erwerben** [17]). Selbst der ursprüng-

14) Wer wird Handlungen des Mitleidens und der Wohlthätigkeit, die blos aus der Sinnlichkeit entstehen, für moralisch gut halten?

15) Aber nun frägt man weiter: woher kommt denn der Mißbrauch der Freyheit? Was macht, daß wir schlechte Maximen aufnehmen? Hier muß man denn doch zur Sinnlichkeit und zum radikalen Bösen seine Zuflucht nehmen.

16) Dieß ist von mir auch nicht behauptet worden.

17) Hier behaupte ich in meiner Schrift gerade das Gegentheil; vielleicht soll für das Wort meinet stehen

sprüngliche Hang zum Bösen muß als erworben gedacht werden, weil er sonst nicht zugerechnet werden könnte, wenn wir gleich eben so wenig wissen, wie es mit dieser Erwerbung zugeht, als wir etwas über den Anfang des Gebrauchs der Freyheit bestimmen können [18]. Doch dabey kann sich Rec. nicht weiter aufhalten. Es genügt ihm, gezeigt zu haben, daß unser Verf. kein sonderlicher Philosoph ist, und daß er eben so fehlbar bleibt, als alle übrigen Gelehrten. Um destomehr sollte er auch die einzelnen Mängel und Uebereilungen anderer Gelehrten human und anständig beurtheilen. Allein er macht auch hier wieder den unerträglichen Schulmeister und korrigirt die Worte des Hrn. T. wie ein Schulexercitium, ohne zu bedenken, daß hier ein Gelehrter zu dem andern spricht, und nicht der Präceptor zu seinem Schüler. Ausserdem würde es Hrn. T. leicht seyn, zu zeigen, wenn er es nicht unter seiner Würde halten müßte, sich mit diesem pedantischen Schulmeister abzugeben, daß selbst nach dem Beyspiel der Klassiker der Indikativ da sehr gut stehen kann, wo Hr. St. durchaus den Konjunktiv will, u. s. w. Es ist in der That widerlich, diesem Manne die fortdaurenden Versündigungen gegen die gute Lebensart vorhalten zu müssen, ohne die Hoffnung unterhalten zu dürfen, daß er ein Gefühl dafür haben wird [19]).

XII.

stehen leugnet, denn sonst ist mir etwas angedichtet.

18) Dieses sind mir qualitates occultae!

19) Wegen der Zweydeutigkeit der Redensart effugere incendio war ich gezwungen, dem Hrn. Teller

XII. Warum wird die Bibel ein Testament genannt? Der Verf. bezweifelt, daß die Vulgata bey der Uebersetzung der διαθηκη durch testamentum an eine feyerliche Willenserklärung im juristischen Sinne gedacht habe, weil dieß eine sinnlose Uebersetzung seyn würde. Das kann Rec. nun eben nicht sagen, insofern der Begriff einer Willensmeynung, die eigentlich im Testamentum liegt, doch immer noch einen Sinn giebt, wenn gleich der Ausdruck sehr unbequem bleibt [20]). Hr. St. glaubt daher, daß man von der Etymologie testari ausgehn, und testamentum in der Bedeutung Instrument oder Inbegriff von Zeugnissen nehmen müsse; weil die Religion im alten Testam. oft ein Zeugniß des Herrn genannt wird. 2 Mos. 31, 7. Dazu kommt, daß testamentum beym Iren. II, 19. für Religions-Einrichtung gesezt zu seyn scheint,

Teller einen grammatischen Fehler zu zeigen, denn im richtigen Latein widerspräche er sich sonst selbst, da er dadurch schon voraussezte, daß der Mensch von Natur moralisch verdorben sey. Was die andern gelegentlich angeführten Fehler betrifft; so sollte wenigstens Rec. dieß nicht für Versündigung gegen die gute Lebensart halten; da diese Art von Menschen in den meisten Recensionen dagegen verstosse. Quis tulerit Gracchos de seditione querentes?

20) Nur ist Willensmeynung ein zu genereller Charakter, als daß sie das Wesen eines Testaments ausmachte; nimmt man daher zu dieser Willensmeynung noch das Merkmal, wie es mit dem Vermögen nach dem Tode soll gehalten werden; so wird allerdings die Uebersetzung Testament nicht bloß unbequem, sondern auch sinnlos.

scheint, und beym Tertull. adv. Marc. 4, 22. für Gesetz und Verordnung. Freylich sind diese Stellen nicht ganz entscheidend; aber man muß gestehen, daß durch diese Bedeutungen der Sinn von vetus et novum testamentum weit treffender seyn würde. Die Sache verdient auf jeden Fall eine genaue Prüfung.

XIII. Die Stelle 1 Mos. 49, 10. aus dem Parallelismus erklärt: Der Verf. nimmt an, daß Jakob dieses Schwanenlied wirklich kurz vor seinem Tode ausgesprochen habe. Die Worte לא יסור שבט מיהודה bedeuten blos, daß Juda gewiß die königl. Herrschaft oder das Recht der Erstgeburt erhalten werde. Die folgenden Worte: ומחקק מבין רגליו sagen nach dem Parallelismus dasselbe. Das erste Wort respondirt den שבט und die andern beyde dem מיהודה. Der Ausdruck מבין רגליו ist eine honesta descriptio genitalium und bezieht sich auf Zeugung und Geburt 5 Mos. 28, 57. Eine gleichbedeutende Redensart ist 2 Sam. 7, 12. אשר יצא ממעיך. Ferner heißt hier die Partikel עד כי hier denn, so daß 1 Mos. 26, 13. und בוא wird auch von dem Erscheinen auf der Welt gebraucht Ps. 71, 18. Pred. 1, 4. Endlich wird bey שילה statt שִׁילֹן die Erklärung vorgezogen, wonach שֵׁלֶה oder שֶׁלֶה nach dem arabischen سلي puer heißen kann. Also die ganze Redensart עד כי יבא שילה etwa so: denn es wird ihm

ihm ein Sohn erscheinen. Dieß ist alles mit vieler Sprachgelehrsamkeit sehr wahrscheinlich gemacht. Endlich hält der Verf diese Stelle für keine Messiansche Weissagung [21]; sondern zeigt am Schluß die Erfüllung derselben an Salomo. Allein bleibt es eben deswegen nicht wahrscheinlich, daß der Schwanengesang Jakobs in der Form, worin wir ihn jezt lesen, erst aus dem Zeitalter Davids oder Salomo's ist [22]? Nebenher wird S. 235. Hr. Ammon ein elender Commentator genannt, und vom H. W. Ab. Teller wird S. 236. gesagt, daß er das Hebräische nicht richtig aussprechen könne. Uebrigens ist bey ähnlichen Erklärungen einzelner biblischen Stellen mehr Ordnung und eine Uebersetzung im Sinne des Verf. zu wünschen, damit man seine eigentliche Meynung leichter auffassen kann.

XIV. Ueber einige biblische Beweisstellen der christlichen Moral. Schon Döderlein und Nös-

21) Allerdings halte ich sie für eine Messiansche Weissagung; denn ich schreibe: Obgleich diese Weissagung nur auf den Salomo geht; so kann sie doch zugleich als eine Messiansche betrachtet werden; weil diesem hernach ein ewiges Reich verkündigt ward, und im N. T. das Salomonische Reich als ein Bild von dem des Messias vorgestellt wird.

22) Diese Heinrichssche Grille über die Zeitbestimmung dieses Schwanengesangs Jacobs kann doch mit nichts bewiesen werden; sie ist lediglich deswegen angenommen worden, um alle Weissagungen wegzuräumen, und weil man diese, wo nicht für unmöglich, doch für äusserst unwahrscheinlich hält.

Nösselt haben es versucht, einzelne, sonst in der Moral gewöhnliche, Beweisstellen zu berichtigen, und der Verf. fährt damit fort. Er zeigt besonders, daß αγιωσυνη, αγιασμος, αγιοτης und die damit verwandten Wörter nicht sowol auf die Lebensheiligkeit, als vielmehr nur den Sünden der **Unreinigkeit**, der Unkeuschheit, Hurerey, dem Ehebruch und allen Sünden der fleischlichen Wollust entgegengesezt sind. Dieß rührt daher, daß der ursprüngliche Begriff von קדש nicht **absondern** ist, sondern vielmehr **rein seyn, sich reinigen** (2 Sam. 11, 4. 3 Mos. 11, 43-44) woraus erst der Begriff **absondern** entstand u. s. w. Ueber den ursprünglichen Begriff dieses Worts will Recens. nicht streiten, weil er uns am Ende völlig unbekannt seyn möchte [23]); allein er muß gestehen, daß der Verf. im Ganzen mit seiner Behauptung, worin schon **Oekumenius** und **Theophylakt** vorangegangen sind, völlig Recht hat. Nur dehnt er die Sache etwas zu weit aus. Er hätte sagen sollen: **gewöhnlich** sind jene Wörter im Gegensatz gegen die Unkeuschheit gesezt. Aber immer ist es nicht der Fall, und die Exegese des Verf. wird gezwungen, indem er den Beweis aus allen Stellen des N. T. führen will, wo

23) Da der Begriff rein und unrein sinnlicher ist als absondern; und daher auch eher gedacht wird; und dieses wegen jenes gewöhnliches zu geschehen pflegt: so dächte ich, müßte wol der angegebene ursprüngliche Begriff richtiger seyn, als der andere von absondern.

wo die angegebenen Wörter vorkommen [24]). So bedeutet z. B. αγιασμος Hebr. 12, 14. die Lebensheiligkeit überhaupt. Der Satz ist ganz allgemein ausgedruckt, und wenn der Verf. den Ausdruck πορνος im 16 V. darauf beziehen will; so steht dieser theils zu weit entfernt, theils noch βεβηλος dabey, welches den Profanen und Irreligiösen bedeutet, dem keine religiöse Pflicht und Tugend heilig ist [25]). Eben so wenig braucht man Matth. 5, 8. καθαροι τη καρδια mit dem Verf. blos auf die Keuschheit zu ziehen [26]), weil dieser

24) In allen Stellen des N. T. wo dieß Wort vorkommt, findet sich doch immer in der Nähe desselben, theils vorher, theils nachher ein Wort, welches auf Unkeuschheit oder Keuschheit Bezug hat: ich kann mich daher von dem Gezwungenen meiner angegebenen Erklärungen noch nicht überzeugen.

25) Eben daß ein allgemeiner Satz zwischen besondern stehen soll, will mir nicht einleuchten. Selbst βεβηλος drückt überhaupt keinen Profanen und Irreligiösen aus, sondern eigentlich auch einen, der sich der Sünde der Unreinigkeit hat theilhaftig gemacht. Daher erklärt Hesychius das Wort βεβηλευται durch μιαινονται und das εβεβηλωσεν durch εμιανεν, εμολυνεν, ακαθαρτον εποιησεν. Die LXX. Ezech. 43, 7. 8. übersetzen die hebr. Worte: בִּזְנוּתָם יְטַמְּאוּ βεβηλωσουσιν — εν τη πορνεια αυτων. Folglich sind diese zwey Wörter πορνος και βεβηλος genau mit einander verwandt.

26) Die Gründe, warum man hier καθαροι τη καρδια auf Keuschheit zu ziehen hat, sind vom Rec. nicht widerlegt. Denn daß bisweilen diese Formel allgemeiner gebraucht wird, dieß hindert nicht sie hier in einem besondern Sinn zu nehmen.

dieser Begriff auch allgemeiner ist 2 Tim. 2, 22. Ferner kann die Uebersetzung von επιτελουντες αγιωσυνην εν φοβω Θεου 2 Cor. 7, 1. „um durch die Religion recht keusch zu werden,“ nur sehr gezwungen heißen. Die gleich vorangehenden Worte πας μολυσμος σαρκος και πνευματος bedeuten alle unreinen Handlungen und Gesinnungen, und αγιωσυνη die ganze Lebensheiligkeit. Der Ausdruck πας μολυσμος entscheidet dafür, daß man es nicht blos von der Keuschheit verstehen kann 27). Noch gezwungener ist die Anwendung auf καρδιας αμεμπτους εν αγιωσυνη, 1 Theß. 3, 13. wo αγιωσυνη offenbar Tugend überhaupt bedeutet 28). Eben so heißt αγιος Eph. 5, 26. 27. nichts weiter als rein, ferner 1 Petr. 1, 14. 15. rein, tugendhaft, heilig. Wie würde auch hier der Ausdruck keusch auf Gott passen 29)? Endlich sind αι αγιαι γυναικες 1 Petr. 3, 1–5. die ehrwürdigen Weiber 30). Dagegen macht der Verf. eine gute

27) Hiervon muß ich gestehen, kann ich den Grund nicht einsehen.

28) Weil in übrigen Stellen des N. T. die angegebene Bedeutung statt findet; so glaube ich auch sie hier annehmen zu müssen; besonders da ich den Theophylactus hier zum Vorgänger habe.

29) Wie Ephes. 5, 26. 27. αγιος auf Keuschheit sich beziehe, glaube ich gleichfalls bewiesen zu haben. Auf Gott kann freylich der Begriff von Keuschheit nicht angewandt werden, allein die allgemeine Bedeutung von Reinheit paßt doch auf ihn.

30) Daß die αγιαι γυναικες keusche Weiber bedeuten, zeiget einigermaaßen die Parallelstelle 1 Cor. 7, 34. ινα η αγια και σωματι και πνευματι.

gute Bemerkung über 1 Tim. 6, 10. indem er παντα τα κακα auf die vorher erwähnten Laster bezieht, wovon der Geiz oder besser die Begierde nach Geld, die Habsucht, die Wurzel sey. Der Artikel (παντων των κακων) leitet allerdings dahin. Uebrigens giebt Hr. St., der jeden unbestimmten Ausdruck eines andern Gelehrten auf der Stelle korrigirt und bekrittelt, S. 265. ebenfalls Veranlassung zu einer solchen Korrektur. Er sagt, daß Nösselt gezeigt habe, in der Stelle 1 Theß. 5, 22. heiße „ειδος nicht Schein, sondern bedeute allerley Arten von Lastern.“ Dieß kann denn doch nur ειδος πονηρε heißen; woraus man siehet, daß dem Verf. eben so leicht ein unbestimmter Ausdruck entschlüpfen kann, als jedem andern Sterblichen; weshalb er eben nicht nöthig hätte, überall den Schulmeister zu machen [31]). Völlig unerträglich ist es aber, daß er die Arbeiten solcher Gelehrten, denen er abgeneigt zu seyn scheint, verdächtig zu machen sucht, ohne sie einmal gelesen zu haben. So tadelt er zum Beyspiel eine Uebersetzung des fameusen Bahrdt und sezt S. 20. hinzu: „Stolz in Bremen mag es wol nicht besser gemacht haben: doch kann ich darüber nicht urtheilen, weil ich dessen Uebersetzung nicht zur Hand habe. Allein die ersten Worte sind ja allerdings ein verachtendes Urtheil? Warum urthei=

31) Auf diesen Tadel brauche ich nicht zu antworten, denn jeder siehet, daß ich nach dem Zusammenhange von ειδος nicht überhaupt, sondern von ειδος πονηρε rede.

urtheilet er denn, zum Nachtheil eines Andern, wenn er nicht weiß, ob sein Urtheil richtig ist? Es ist eben so, als wenn man sagen wollte: die Uebersetzung von Stolz ist schlecht: allein ich muß sie erst lesen, um darüber urtheilen zu können. Dieß ist ja Unverstand, und welches Licht wirft ein solches Verfahren auf den Charakter des Verf [32])? Zu den Komplimenten, die er in seiner Manier andern Gelehrten in dieser Abhand-

32) Da ich in keiner Uebersetzung der neuern Interpreten die angegebene Bedeutung fand; so konnte ich leicht vermuthen, daß sie auch in der Stolzischen nicht anzutreffen seyn würde, wie dieses auch der Erfolg bewiesen hat. Es ist Consequenzmacherey des Rec., wenn er daraus folgert, daß ich die ganze Uebersetzung von Hrn. Stolz für schlecht halte. Wie kann sich Rec. hier so vergeben, meinen Charakter verdächtig machen zu wollen. Richtet, oder verdammet nicht, so werdet ihr nicht verdammt; diesen Spruch muß Rec. wol nicht bedacht haben. Was hat der Charakter des Menschen mit einer Vermuthung zu thun? So vermuthete oder befürchtete ich auch, Hr. Stolz würde die Stelle 1 Tim. 6, 10. nicht richtig nach meiner Meynung übersezt haben; ob ich gleich zu der Zeit nichts mit Gewißheit sagen konnte, weil ich die Uebersetzung nicht sogleich bey der Hand hatte. Nun ich sie jezt vergleiche, so finde ich, daß auch in der Ausgabe dieser Uebersetzung vom Jahr 1804 noch stehet: denn Habsucht ist eine Wurzel alles Bösen. Ein sicherer Beweiß, daß er entweder meine Schrift nicht gelesen hat, oder wenn dieses auch geschehen seyn sollte, doch meine Bemerkung nicht für richtig hält. — Warum sollen dergleichen Vermuthungen verwerflich seyn?

handlung macht, gehört die Stelle S. 267. in der Note, wo er „von Heynischen Affen spricht, welche cum annotatione perpetua den kritischen und exegesischen Theil ihrer Kompilationen von einander absondern.“

XV. Die biblischen Interpreten und Kritiker unserer Zeit übersehen oft die *leichtesten* Sachen; von jedem nur Ein Beyspiel. — Wie hohl dieser lezte Zusatz klingt, und wie holpricht er hier auf dem Titel steht, dafür *scheint* Hr. St. keinen Sinn zu haben, so wie überhaupt für keine Schönheit des Styls, welches der seltsam stylisirte Anfang dieser Abhandlung beweißt. „Der jüngere Rosenmüller mit dem Zunamen Ern. Friedr. Karl im *ersten* Bande des vierten Theils der Scholia übers A. T. namentlich über die Psalmen, sagt über des elften Psalms siebenten Vers und zwar über das lezte Hemistichium desselben u. s. w.“ — Wie? Ist der Verf. so ganz Wortklauber geworden, daß er den Genius seiner Muttersprache darüber vergessen hat? und ist dieß nicht eine größere Schande für einen Gelehrten, als wenn er etwas in einer todten Sprache nicht recht trifft [33])? Uebrigens übersezt Herr St. die Worte Ps. 11, 7. יֶחֱזוּ פָנֵימוֹ יָשָׁר nach dem Parallelismus durch

33) Ueber das angeführte hohl muß jeder nach seiner Empfindung urtheilen; ich und gewiß auch andere Leser werden dergleichen nicht finden. Im andern Beyspiele sind Deutlichkeit wegen einige Worte hinzugesezt, welche allenfalls hätten können wegbleiben.

durch „sein Antlitz blickt auf das, was gerade d. i. recht ist.“ Rec. würde nach eben dem Parallelismus unter ישר den redlichen verstehen, damit es dem צדיק respondire, wodurch nur צדקות als ein Prädikat von יהוה herbeygeführt ist, auf welches der Verf. ישר bezogen wissen will. Dieses Prädikat ist hier ein Nebenbegriff und צדיק der Hauptbegriff, dem also auch ישר respondiren muß. Man siehet wenigstens hieraus, daß der Verf. eben so wenig untrüglich ist, als jeder andere Sterbliche, welches ihn wenigstens bescheiden gegen andere Gelehrte machen sollte [34]). Ferner hält Hr. St. die Verschiedenheit אָמַרְתְּ und אָמַרְתִּי blos für eine verschiedene Orthographie von der zweyten Person in singulari feminino. Die lezte ist syrisch-artig, welches durch eine Menge Beyspiele bewiesen wird, und schon von Chr. Bened. Michaelis in seiner Diss. qua lumina Syriaca pro illustrando ebraismo sacro exhibentur § 29. bemerklich gemacht war. Bey dieser Gelegenheit bekommen aber mehrere Gelehrte zugleich einen derben Verweiß. S. 291. 292.“ Mit Recht ist diese gründliche Abhandlung (von Michaelis)

34) Daß יָשָׁר hier nicht den rechtschaffenen, sondern das Neutrum, was Recht ist, bedeute, habe ich in meinem Aufsatze mit Gründen gezeigt. Der Rec. durfte diese Meynung nicht wieder vortragen, er mußte erst meine Gründe dagegen entkräften. Die hieraus hergeleitete Folgerung könnte wenigstens hier nicht angebracht werden.

lis) in Pott und *Ruperti* (sic!) Sylloge commentt. theoll. V. I. von neuem wieder abgedruckt worden. Die Herausgeber sollten mehrere dergleichen Abhandlungen wieder durch einen Abdruck erneuern; dagegen aber die kindischen Programmen eines **Ammons** disquisitio, quatenus disciplina religionis etc.; eines D. Sal. **Potts** comment. de antiquo documento etc.; eines Joh. **Gurlitts** animadverss. in auctores veteres; imgleichen die unbedeutenden eines Phil. Ludw. **Muzels** de discrimine grammat. etc. und eines Jan **Konynenburg** laudat. Simonis Episcopii immer der Vergessenheit und Dunkelheit überlassen. „Uebrigens will der Verf. die zweyte Person femin. gener. auf das folgende טוֹבָתִי bezogen, und dieses als einen Ausdruck für die Seele genommen wissen, so daß der wörtliche Sinn sey: mein edelstes spricht zu Jehovah, du bist mein Herr! es hängt nur allein von dir ab, d. i. ich erkenne dich nur allein für meinen Herrn und Wohlthäter. Mit dieser gezwungenen Erklärung und diesem matten Wortsinn wird aber wol Niemand ausser dem Verf. zufrieden seyn [35]).

XVI. **Ueber die Geschichte der hellenistischen Sprache des N. T. wider Plank.**

Hr.

35) Es ist traurig, daß solche Rec. wol wider die Sache, aber nicht wider die vorgebrachten Gründe Einwürfe machen. Der Grund eines solchen Verfahrens ist leicht einzusehen; es ist nemlich nichts leichter, als dergleichen Einwürfe: die Erklärung ist gezwungen; mit ihr wird wol keiner zufrieden seyn u. d. gl. niederzuschreiben.

Hr. **Plank** hat im zweyten Theil seiner **Einleitung in die theologischen Wissenschaften**, auch eine kurze Geschichte des Streites über die Frage zu geben gesucht: ob die Sprache des N. T. hellenistisch (hebräisch-artig) sey oder nicht? Hr. St. leugnet theils mit dem **Claudius Salmasius**, daß der Name hellenistische Sprache auf das N. T. passe, weil ελληνιζειν 1) überhaupt einen anzeige, der sich der griechischen und keiner fremden Sprache bediene, und 2) besonders einen, der sich der rein-griechischen Sprache und vorzüglich des attischen Dialekts befleißige; theils zeigt er, daß **Planks** Darstellung nicht ganz richtig und auch nicht vollständig sey. Was den ersten Punkt betrifft: so ist der Ausdruck hellenistische Sprache, nun einmal recipirt, und läßt sich auch wol vertheidigen. Nur muß er nicht von ελληνιζειν abgeleitet werden, woraus nur das Adjectivum hellenisch entstehen könnte; sondern von ελληνιςης, welches einen Juden bedeutet, der sich der griechischen Sprache bedient (wie es bey den Verfassern des N. T. der Fall ist) und die schon eben deswegen hebräisch-artig seyn muß [36]. Was aber den zwey-

36) Allgemein ist der von Scaliger erdichtete Ausdruck nicht recipirt sondern nur von einigen der Sache unkundigen angenommen worden, und dessen sich jeder Gelehrte schämen sollte, weil es nicht einmal ein griechischer Ausdruck ist. Macht man dieß Wort unmittelbar von ελληνιςης, so muß doch dieses von ελληνιζειν, wie bekannt und zwar von der dritten Person Perfecti medii her-

zweyten Punkt betrifft: so würde jeder andere Gelehrte mit mehr Bescheidenheit eine genauere Geschichte jenes Streites entworfen und am Ende gesagt haben, daß hiernach **Planks** Darstellung zu berichtigen sey, statt eine widerliche Korrektur anzustellen, die sich mit den Worten anhebt: „Nun zu Hrn. **Planks** sauberer Erzählung über die Schreibart des N. T." Es ist nemlich eben keine große Kunst, aus einem so reichhaltigen Werke, wie **Planks** Einleitung ist, eine einzelne Parthie herauszureißen, und diese zu berichtigen. Nur der Kleingeist eines Mannes, wie unser Verf. ist, der durchaus in Kleinigkeiten groß seyn will, kann sich auf solche Schulmeisterey etwas zu gute thun; *allein* der wahrhaft große Gelehrte wird ihn deßhalb nimmer für groß, sondern immer nur für sehr klein halten [37]). Wäre der Verf. nicht durch einen

herkommen. Wie aber hellenisch von ελληνιζειν, und nicht von ελλην, ελληνικος soll abgeleitet werden, mag der Himmel wissen. Daß ferner ελληνιςης einen Juden anzeige, der sich der griechischen Sprache bediene, ist eine bloß angenommene völlig unbewiesene Hypothese; und die daraus hergeleitete Folgerung, daß die Sprache dieser Hellenisten hebräisch-artig seyn müsse, ist gleichfalls falsch; indem die Juden Josephus und Philo ganz und gar nicht hebräisch-artig schreiben. Mein Rec. muß erstaunlich unwissend seyn. Doch was ihm an Kenntnissen abgeht, das ersezt er durch Bosheit.

37) In Planks sonst schätzbarer Einleitung in die theologischen Wissenschaften war die Geschichte der

einen unglaublichen Egoismus ganz verblendet: so würde er unmöglich solche Maximen zu Tage legen können, die seiner eignen Manier das Urtheil sprechen. So sagt er z. B. S. 318. „Der Streit selbst betraf keine Persönlichkeiten; wie h. z. T. die meisten Streitigkeiten der Gelehrten, sondern eine wichtige Frage. Es war eine wohlthätige Controvers.“ Möchte doch Hr. St. in sich gehen und die goldenen Worte auf sich selbst anwenden: so würde man seine Bemerkungen gegen diese und jene Behauptung eines Gelehrten mit Vergnügen lesen, und nicht mit der Verachtung, womit man sie jezt aus den Händen wirft [38]).

XVII. **Etwas über die Geschichte des Dogma vom heiligen Abendmahl; wider Gotth. Ephr. Lessing und Joh. Aug. Ernesti.** Was der Verf. hier gegen einige Aeusserungen beyder Gelehrten in Hinsicht der älte-

 sten

der Streitigkeiten über die Schreibart des N. T. ganz und gar unrichtig dargestellt: da nun dieses Buch für Anfänger der Theologie studirenden bestimmt ist, und diese dadurch eine falsche Vorstellung von dieser Sache erhielten: so glaubte ich die Fehler derselben anzeigen zu müssen. Hätte ich nun blos die Geschichte nach meiner Meynung vorgestellt; so würde das Unrichtige der Plankischen Erzählung nicht so deutlich eingeleuchtet haben. Uebrigens gebe ich diese Sache nicht für eine große Kunst aus, wie Rec. meynt.

38) Meine Streitigkeiten mit einigen Gelehrten in dieser Schrift betreffen Sachen und keine Persönlichkeiten.

sten Vorstellung von den Zeichen im Abendmahl behauptet, hat im Ganzen seine Richtigkeit; allein einzelne Ideen, die er bey dieser Gelegenheit anbringt, bedürfen unstreitig einer großen Berichtigung, warum sich Hr. Plank ein Verdienst machen, und zugleich an einem Beyspiele zeigen könnte, wie ein humaner Gelehrter den andern zu behandeln für Pflicht hält, wenn er auch irrt. Rec. bemerkt bloß, daß der lange Wechsel der Vorstellungen über die Zeichen des Abendmahls in der Kirche nicht zur Kenntniß des Verf. gekommen ist, und daß er glaubt, über die Verwandlungslehre wären keine Streitigkeiten in der Kirche gewesen. Daß dieß unrichtig ist, wird jeder fühlen, der nur etwas von der Sache versteht [39]), und eben so wenig die Behauptung unterschreiben möge, wonach Arius gesagt haben soll, Jesus sey patri ομοιουσιος S. 334. [40]) Endlich glaubt Rec., daß Justin in

39) Auch nicht mit einer Sylbe habe ich dieses behauptet; es ist dieß völlig vom Rec. mir angedichtet. Warum führt er hier meine Worte nicht an, wie er doch sonst zu thun pflegt? Die Streitigkeiten in der Abendmalslehre sind mir vom Anfang bis zum Ende bis auf alle Kleinigkeiten bekannt. Ich sollte behauptet haben über die Verwandlungslehre wären keine Streitigkeiten in der Kirche gewesen? Alsdann müßte ich die ersten Elemente der K. G. nicht wissen: Unmöglich könnte ich dann viele Jahre lang Professor dieser Geschichte gewesen seyn. Dergleichen Andichtungen sind doch zu arg.

40) Hier wird mir wieder etwas zugeschrieben, was ich nicht behauptet habe. Wer meine Worte

in der vom Verf. erklärten Stelle so wenig die bestimmte Vorstellung der lutherischen als reformirten Abendmahlslehre gehabt habe. Die Idee, daß nur die wahren Gläubigen dieses Sakrament wirklich genießen, ist vom Verf. hineingetragen. Justin scheint blos zu sagen, daß nur die vollständigen getauften Christen das Abendmahl genießen dürfen, im Gegensatz gegen die Catechumenen u. s. w. [41]).

XVIII. Hat Seb. Münster die Neuheit der hebräischen Punkte mit dem Elias Levita geglaubt? wider Wilh. Friedr. Hetzel. Der Verf.

te lieset, wird dieses sogleich einsehen; hier sind sie: Die ersten Christen hielten gewiß Jesum für eine göttliche Person; bald aber entstanden Ketzereyen, die ihn für einen λιτον ανθρωπον ansahen: nur erst im vierten Jahrhunderte lenkten einige mit dem Arius ein, und sagten, Jesus sey patri ομοιουσιος. Ist dieses eine Progression? Augenscheinlich ist es ja, daß ich nicht sage, Arius habe Jesum ομοιουσιον genannt, sondern daß einige, nemlich die es mit dem Arius hielten, gesagt hätten, Jesus sey patri ομοιουσ. Ein jeder siehet, daß ich hier die Semiarianer gemeynt habe. Im Grunde sagte dieses schon Arius; nur er bediente sich nicht dieses griechischen Ausdrucks. Wenn man einen eines Irrthums überführen will, muß man erst dessen Meynung richtig gefaßt haben.

41) Hier kann ich die Sache umkehren und sagen, die vollständigen getauften Christen im Gegensatz gegen die Catechumenen sind vom Rec. hier hineingetragen: denn die Worte Justins: και ουτως βιουντι ως ο χριςος παρεδωκεν bezeichnen gewiß einen wahren Gläubigen und keinen blos getauften Christen.

Verf. zeigt gegen Hrn. Hetzel aus der Vorrede des Seb. Münster zu seiner hebräischen Bibel, daß dieser in Hinsicht der Neuheit der hebräischen Punkte nicht der Meynung des Elias Levita war, welcher sie von den Juden zu Tiberias ableitete. Münster sagt ausdrücklich: Non sunt igitur puncta vocalia novum quoddam Iudaeorum inventum, ut illud hic obiter commemorem, etc. Etiamsi sint alii, qui asserunt, puncta a Iudaeis Tiberiade commorantibus adinventa etc. Dieß ist deutlich genug. Allein wenn doch derselbe Mann zugleich behauptet, daß fast alle Codices des A. T. im Alterthume ohne Punkte waren, also auch diejenigen, welche die lateinischen Uebersetzer benuzten: so wird es mehr als wahrscheinlich, daß er im Herzen der Meynung des Elia Levita war, den er so sehr verehrte, und nur seine Ursachen haben mochte, nicht öffentlich, und am wenigsten bey einer Ausgabe der hebräischen Bibel, von der gewöhnlichen Meynung abzuweichen. Hr. St. hätte daher lieber bestimmter auf dem Titel behauptet statt geglaubt setzen mögen, weil es von uns nicht mehr entschieden werden kann, was Münster in dieser Hinsicht eigentlich geglaubt hat [42]). Für das

42) Der Seb. Münster konnte, soviel man weiß, keine äusserlichen Ursachen haben, es mit dem Elias Levita nicht zu halten; denn die Meynung dieses Juden machte zu der damaligen Zeit kein Aufsehen; niemand hielt sie für ketzerisch. Die orthodoxesten Theologen, Luther, Zwingli, Calvin und viele andere nahmen sie an, sie war

das Kompliment der „groben Unwissenheit" welches Hrn. Hetzel gemacht wird, mag sich dieser selbst bedanken.

XIX. Einige theologische Anfragen. 1) Warum ist das griechische N. T. zuerst 1516 (von Erasmus) im Druck erschienen, da doch schon vor diesem Jahre die meisten griechischen Klassiker gedruckt waren? Rec. glaubt mit dem Verf., daß der Grund in der dazu nöthigen päpstlichen Koncession liege. Es frägt sich aber: ob nicht noch ein anderer Grund angegeben werden kann? 2) Frägt der Verf woher es komme, daß die neuen Theologen fast durchgängig glauben, die Apostel und die ersten Christen hätten das allgemeine Weltgericht und den jüngsten Tag in ihrem Zeitalter und noch bey ihren Lebzeiten erwartet, da doch schon J. D. Michaelis und Runge diese Idee längst widerlegt hätten? Ob etwa die Gründe und Beweise jener Gelehrten nicht hinlänglich und genugthuend wären? In diesem Falle möchten die neuen Theologen ihre Widerlegungen und Gegenbeweise bekannt machen. Rec. der hierin nicht vorgreifen will, bemerkt blos, daß in den Stellen 1 Cor. 15, 1. 1 Theß. 4, 13. 17. Joh. 21, 22. 23. Stoff genug zur Widerlegung liegen dürf-

war beynahe allgemeine Meynung. Hätte Münster in dieser Vorrede zu der hebr. Bibel das Gegentheil behauptet; so hätte er hierdurch nichts zu befürchten gehabt. Ich sehe daher noch nicht ein, warum ich für geglaubt besser hätte behauptet setzen sollen.

dürfte, sobald sie nur unbefangener und richtiger erklärt werden, als von Michaelis u. s. w. 3) Warum verweigern Lutheraner noch h. z. T. den Reformirten den Namen Evangelisch-Reformirte? — Verweigern wird kein aufgeklärter Lutheraner diesen Namen, am wenigsten der billigdenkende Hr. Schröckh, wenn gleich der Gegensatz, den er zwischen Evangelici und Reformati macht, auffallen kann [43]). Allein Hr. Schröckh hat gewiß nichts arges dabey gedacht. Eben so wenig wird der sanfte und tolerante Nösselt bey dem Ausdrucke so genannte Evangelisch-Reformirte das Prädikat so genannt auf Evangelische, sondern auf Reformirte bezogen wissen wollen, und zwar in dem Sinne, daß diese evangelisch-protestantische Parthey gewöhnlich so genannt werde, wobey nichts Anstößiges ist [44]). Dieß ist auch so gut, wie gewiß

43) Jemanden nicht so nennen, als er sich nennt und will genannt seyn, ist von der Verweigerung nur äusserst wenig unterschieden. Fällt die Sache auf; warum vermeidet man sie nicht?

44) Gewöhnlich führt nach dem Sprachgebrauch der Ausdruck so genannt etwas verächtliches mit sich, wenigstens wird dadurch angedeutet, daß der Name der Sache nicht bestimmt zukomme. — Wenn Hr. Nösselt den erwähnten Zusatz nur auf Reformirte will gezogen haben: so frägt sichs weiter, warum er ihn denn hinzugefügt hat? Ist etwa Evangelisch-Reformirte, wenn von christlichen Gesellschaften die Rede ist, nicht deutlich genug? Und wäre dieses der Fall; so giebts ja wol noch andere Ausdrücke, als dieser anstößige, um die Sache zu bezeichnen?

wiß die Idee des Hrn. Universit. Pred. **Meyer** in Göttingen bey seinem Ausdrucke „so genannte Reformirte" gewesen, ohne daß es diesem schätzbaren Manne in den Sinn gekommen ist, irgend einen Reformirten dadurch beleidigen zu wollen. Dagegen ist es eine grobe Beleidigung des Verf., wenn er ihn S. 393. einen „elenden Kompilator" nennt. 4) Warum datirt Hr. **Schröckh** einige Perioden in der K. G. von **Luthern** allein als terminus a quo und ad quem, und nicht auch von den Schweitzerischen Reformatoren, besonders **Zwingli**, da doch diese ganz unabhängig von **Luthers** Beyspiel und Lehren reformirten? Rec. hat nichts dabey zu erinnern, daß auch **Zwingli** mit genannt wird, wenn man gleich zur Entschuldigung des Hrn. **Schröckh** den Satz a potiori fit denominatio sehr wohl geltend machen könnte; denn was der Verf. von der größern Verbreitung der Lehre der Reformirten anführt, paßt nicht sowol auf **Zwingli**, als vielmehr auf **Calvin** und seine Gehülfen.

XX. Anmerkungen über eine **Eichhorn**sche Recension. E. hatte den 2ten Theil der Anticritica in locos quosdam psalmorum des Verf. im 4ten Stück des 6ten B. seiner Biblioth. nicht nach dem Wunsche des Hrn. St. recensirt. Er erklärt sich also hier dawider, und beklagt sich über Mißverständnisse und Andichtungen. Von absichtlichen Andichtungen darf wol nicht die Rede seyn; und was die Mißverständnisse betrifft: so mochte er diese immerhin berich-

berichtigen, wenn er sich nur innerhalb der Gränzen der Anständigkeit halten könnte. Allein er zeigt sich leider! hier wieder in seiner ganzen Rohheit, besonders in den groben Prädikaten, die er **Eichhorn** beylegt, mit deren Abschreibung Rec. seine Feder nicht beschmutzen will. Wenn aber Hr. St. S. 402. sagt: „**Wer witzig seyn will, dem muß auch der Schnabel dazu gewachsen seyn** (wie gemein!); sonst unterlaß er es lieber:" so hat er nicht bedacht, daß sich dieses vorzüglich auf ihn selbst anwenden läßt; denn sein Witz, womit er um sich wirft, ist so fade, platt und unglücklich, daß er jedem Gebildeten anekelt. Z. B. S. 412. „Nun kann **Eichhorn** das bekannte Liedchen anstimmen:

Ach wie verläßt das Glück die Frommen,
Hier bin ich garstig weggekommen!"

Kann man sich wol was Abgeschmackteres und Ekelhafteres denken, als solchen rohen Witz 45)! Doch

45) Was: man soll sich nichts abgeschmackteres und eckelhafteres denken können als dieses etwa gemeine Verschen? Nun gewiß, dann muß Rec. ganz unerfahren in dieser Welt seyn: von Büchern muß er dann nur ganz vortreffliche gelesen haben; von etwas alten Gesangbüchern muß ihm nichts in die Hände gekommen seyn. Doch wenn dem auch so wäre; so wird er sich doch wol noch etwas abgeschmackteres denken können? Für einen Recensenten schickt es sich durchaus nicht, immer im Superlativ zu reden. Worin das Eckelhafte stecken mag, weiß der Himmel. Uebrigens wollte ich mit diesem aus einer

Doch Rec. kann es nicht über sich erhalten, länger bey diesen Gemeinheiten zu verweilen, und will blos nur noch eine Stelle anführen, worin der Verf. eine Maxime an den Tag legt, wonach er berühmte Gelehrte so grob anfällt, welche ein häßliches Licht auf seinen Charakter wirft. Er sagt S. 405. mit dürren Worten: „Wäre **Michaelis** nicht fast allgemein für einen großen Kritiker im hebräischen gehalten worden: so hätte es wohl geschehen können, daß **ich mich einiger harten Ausdrücke weniger bedient hätte.**" Also ist es bloße Mißgunst und Neid, die den Verf. zur Mißhandlung großer und berühmter Gelehrten reizen 46). Es ist ihm

einer bekannten Streitigkeit entlehnten Verschen nur in einigem die Plattheiten eines Eichhorns erwiedern. Es sollte dieses nur ein Gegenstück von dem seyn, was er von Luther entlehnte: sie wollten wol, aber sie kunten nicht. Enthielte gedachter Reim wirklich etwas eckelhaftes; so ist dieses doch ganz und gar nicht mit Eichhorns schmutzigen Anspielungen in dieser Recension zu vergleichen.

46) Diese Folgerung des Rec. ist theils äusserst unlogisch, theils unmoralisch, verleumderisch und satanisch. Welch ein übereilter Schluß ist es nicht, daß es bloßer Neid und Mißgunst sey, daß ich mich einiger harten Ausdrücke gegen **Michaelis** bedient habe, weil er fast allgemein für einen großen Kritiker im hebräischen sey gehalten worden: wie viel andere Ursachen, als Neid und Mißgunst lassen sich hier nicht denken? Kann mich denn nicht Liebe zur Wahrheit, Eifer etwas zum Besten der Gelehrsamkeit beyzu-

ihm unerträglich, daß man solche berühmte Männer für groß hält, und ihn nicht. Er sucht also

zutragen hierzu bewogen haben? Warum sollen mich denn diese häßlichen Laster allein dazu gereizt haben? Weiß er nicht, daß unius rei plures possint esse caussae? Da Michaelis allgemein für einen großen Kritiker im hebräischen gehalten wurde, und ich vom Gegentheil überzeugt war; so hielt ich es für meine Schuldigkeit den Gelehrten zu zeigen, daß sie sich hierin geirret hätten; ich mußte daher nothwendig die Schwächen dieses Mannes in diesem Fache zeigen, und die Blößen, die er gegeben, aufdecken. Wäre Michaelis in diesem Theile der Gelehrsamkeit weniger geschätzt worden; hätte man ihn nur für einen gemeinen Kritiker gehalten; so wären jene harten Ausdrücke nicht nöthig gewesen; jeder hätte ohnehin geglaubt, daß die vorgeschlagenen Emendationen nichts zu bedeuten hätten. Ist man auch nicht von jeher mit solchen Gelehrten so verfahren? Da Gottsched für ein großer Dichter von einigen gehalten ward, und seine Dichtungsregeln für das non plus ultra angesehen wurden; so war es ein verdienstliches Werk einiger Gelehrten, daß sie diesen Mann in seinen Blößen darstellten. Segner machte sich dadurch verdient, daß er dem von einigen beynahe für untrüglich gehaltenen Christ. Wolf in der Mathematik viele Fehler zeigte. Welche Apotheose würde man mit Kant getrieben haben, hätten ihn nicht einige die vielen Trugschlüsse vorgehalten. Wie viel Gutes hat nicht die kritische Recension über Heynes Ausgabe des Homer in der Allg. Litterat. Zeitung bey einigen Heyneschen Jüngern gestiftet! Wer kann hier ohne Verleumdung behaupten, daß alle diese Gegenschriften wider diese berühmten Männer aus Neid und Mißgunst herrüh-

sucht also von ihrem Ruhm so viel herunter zu reißen, als in seinen beschränkten Kräften steht. Allein durch dieses verkehrte Mittel wird er selbst in den Augen wahrhaft gelehrter Männer nie groß, sondern immer kleiner werden.

III.

rühren, weil darin einige harte Ausdrücke vorkommen? Diese werden bey gehöriger Darstellung der begangenen Fehler fast nothwendig. Der Rec. dieser arme Sünder, sollte sich daher seiner Verleumdung schämen. Sobald sich ein solcher Mensch zu solchen Persönlichkeiten erniedrigt; so hört er auf zu der Zahl der kritischen Recensenten zu gehören; er qualifizirt sich dadurch zur Teufelsbande. Schon in der Recension des ersten Theils dieser Schrift sprach er von Neid, und bey dem Schluß derselben griff er meinen Charakter auf eine unbesonnene Art an; hier nun glaubt er der ganzen Recension durch diese Verleumdung das Siegel aufzudrücken; der Niederträchtige aber bedenkt nicht, daß er eben hierdurch sich bey vernünftigen Lesern am meisten brandmarkt.

III.

Erklärung der für sehr schwer gehaltenen Stelle 1 Petr. 3, 18-20. Θανατωθεις μεν σαρκι, ζωοποιηθεις δε πνευματι· εν ω και τοις εν φυλακη πνευμασι πορευθεις εκηρυξεν, απειθησασι ποτε, οτε απεξεδεχετο η του θεου μακροθυμια, εν ημεραις Νωε, κατασκευαζομενης κιβωτου, εις ην ολιγαι (τουτ' εςιν οκτω) ψυχαι διεσωθησαν δι υδατος· Edit. Knapp.

Diese Stelle wird von den Interpreten des N. T. für äusserst schwer gehalten; daher sind auch die unzehligen Erklärungen derselben, die Wolf in seinen Curis philol. et exeg. in N. T. und andere anführen, entstanden. Vor kurzem haben besonders Vogel, Pott und Gabler in dem neuen theologischen Journal ein Langes und Breites darüber gesprochen. Nachdem ich dieser Leute Erklärungen gelesen hatte, mußte ich doch mit dem Terenz ausrufen, daß ich noch unwisser als vorher sey. Können heut zu Tage die Ausleger des N. T. bey einer dunkeln Stelle nicht weiter fortkommen, so nehmen sie ihre Zuflucht zu den Mythen. Die hier beschriebene Vorstellung mußte zulezt auch ein Mythe seyn. Daben ist diese eine wichtige Stelle, weil sich ein dogma in der

Rö-

Römisch-catholischen und Evangelisch-lutherischen Kirche besonders auf dieselbe gründet. Um aus den oben angeführten Worten einen richtigen Sinn zu erhalten, nahm ich allein das griechische N. T. zur Hand, ohne vorher einen Interpreten zu consuliren; woraus denn nachher diese für mich leichte und natürliche Erklärung entstanden ist.

Der Zusammenhang dieser Worte mit dem vorhergehenden hat gar nichts schwieriges. Petrus sagt seinen leidenden Christen kurz vorher; es sey besser, wenn es Gott wolle, tugendhaft unschuldig zu leiden, als wenn diese Uebel als Strafen ihres Verhaltens ihnen widerführen. Als unschuldig leidende Christen stünden sie unter einem mächtigen Oberhaupte, welches sie von allem Leiden befreyen könne; sie müßten daher auf Jesum sehen, dem ein Gleiches begegnet sey. Hierauf führt der Apostel diese zu erklärende Worte an: θανατωθεις μεν σαρκι, ζωοποιηθεις δε πνευματι κ. λ. Das erste Wort θανατωθεις scheint zwar wegen des gleichfolgenden ζωοποιηθεις sehr verständlich zu seyn, unterdessen ist es doch einer verschiedenen Erklärung unterworfen. Gewöhnlich heißt es nach dem Suidas ενοχος θανατου εκριθη, und wegen des entgegengesezten Worts ζωοποιηθεις erklärt man es durch **getödtet** nach dem Fleisch. Allein die Bedeutung von **schwächen, unterdrücken und unwirksam machen**, scheint dennoch wegen einer ähnlichen Stelle beym Paulus Röm. 8, 13. ει δε πνευματι τας πραξεις του σωματος θανατουτε

τουτε passender zu seyn. Daß also der Sinn ist: er ist zwar nach seiner niedrigen und schwachen Natur unterdrückt und unthätig gemacht worden; aber nach seiner höhern und göttlichen Natur ist er noch immer thätig und wirksam. Das oppositum ζωοποιηθεις heißt hier nicht lebendig gemacht oder auferwecket, sondern lebendig erhalten worden. Es wird hier eben so gebraucht, wie das hebräische חָיָה und הֶחֱיָה, als 1 Mos. 6, 19. לְהַחֲיֹת LXX. ινα τρεφης. 2 König. 5, 7. LXX. μη Θεος εγω, του ζωοποιησαι η τȣ θανατωσαι (אָנִי לְהָמִית וּלְהַחֲיוֹת). Nehem. 9, 6. Και συ ζωοποιεις τα παντα, και σοι προσκυνȣσιν (וְאַתָּה מְחַיֶּה אֶת־כֻּלָּם) Hiob. 36, 6. καρδιας ασεβων ου μην ζωοποιηση (לֹא יְחַיֶּה רָשָׁע) Ps. 70, 20. Και επιστρεψας εζωοποιησας με (תָּשׁוּב תְּחַיֵּנִי) Pred. Sal. 7, 12. η σοφια και περισσεια γνωσεως της σοφιας ζωοποιησει τον παρ' αυτης, (הַחָכְמָה תְּחַיֶּה בְעָלֶיהָ). Auf gleiche Art wird auch das Substantiv ζωοποιησις gebraucht, als Esr. 9, 8. Και δȣναι ζωοποιησιν μικραν εν τη δȣλεια ημων (מִחְיָה מְעַט) und v. 9 δȣναι ημιν ζωοποιησιν (לָתֶת־לָנוּ מִחְיָה) του υψωσαι αυτȣς. So oft also dieses Wort in der Uebersetzung der LXX. vorkommt; so oft ist immer der Begriff am Leben erhalten und niemals die Bedeutung des lebendig machen, damit verknüpft. 2 König. 8, 1. 5. stehet zwar in

in einigen corrupten Editionen für εζωπυρησεν, er hat auferweckt unser εζωοποιησεν; aber jenes ist unstreitig genuiner; wie denn auch die besten Ausgaben der LXX. wirklich so lesen. Im N. T. hat dieses Wort auch gewöhnlich diese Bedeutung, z. B. Joh. 5, 21. ωσπερ γαρ ο πατηρ εγειρει τους νεκρους και ζωοποιει i. e. wie der Vater die Todten erwecket, und sie am Leben erhält; also auch der Sohn. Joh. 6, 63. το πνευμα εστι το ζωοποιουν d. i. der Geist **erhält das Leben**, nicht aber **erwecket zum Leben**, η σαρξ ουκ ωφελει ουδεν. Röm. 4, 17 Θεου του ζωοποιουντος τους νεκρους i. e. Deus parentes decrepitos, ad subolem procreandam non idoneos conservat. Röm. 8, 11. ζωοποιησει και τα θνητα σωματα υμων, d. h. er **wird euch schwache Menschen moralisch beleben und stärken**; denn es ist hier nicht von der eigentlichen Auferweckung der Menschen die Rede. 1 Cor. 15, 22. ουτω και εν τω χριστω παντες ζωοποιηθησονται, d. i. so werden auch alle durch Christum leben. 1 Cor. 15, 36. αφρον, συ ο σπειρεις ου ζωοποιειται, εαν μη αποθανη, d. i. Thor, was du säest, das wird nicht leben, wenn es nicht stirbt. 1 Cor. 15, 45. ο εσχατος Αδαμ εις πνευμα ζωοποιουν d. i. der lezte Adam ist zu einem Geist gemacht, der das Leben erhält. 2 Cor. 3, 6. το γαρ γραμμα αποκτεινει, το δε πνευμα ζωοποιει, d. i. der Geist aber erhält das Leben, nicht macht lebendig, wie in Luthers Uebersezung stehet. Gal. 3, 21. νομος ο δυναμενος ζωοποιησαι, οντως αν εκ νομου ην δικαιοσυνη, d. i.

 Wenn

wenn das Gesetz wirksam ist. 1 Tim. 6, 13. τȣ Θεȣ ζωοποιȣντος τα παντα d. i. Gott, der alles belebt.

Da nun in allen Stellen des N. T. wo dieses Wort sich findet, durch am Leben erhalten, kann übersezt werden; so siehet man keinen Grund, warum man diese Bedeutung auch an unserm Orte nicht beybehalten will. Daß also der Sinn dieser Worte ist: Christus ist zwar nach seiner niedrigen Natur unwirksam gemacht; aber nach seiner höhern ist er noch immer thätig und wirksam.

Die Lexicographen des N. T. und auch noch Schleusner in dem neuesten und weitläuftigsten Lexico dieses Buchs irren sich daher, daß sie diesem Worte die Bedeutung von in vitam revoco, vitam amissam restituo beylegen und es mit εγειρειν εκ νεκρων für gleichbedeutend halten; wenigstens findet sich hiervon in den LXX. und dem N. T. keine deutliche Stelle.

Ferner ergiebt sich aus der gegebenen Uebersetzung dieser Stelle, daß man es unmöglich mit denen halten kann, welche behaupten, σαρξ bedeute hier den Leib Christi, und πνευμα dessen Seele oder Geist. Schon der Sinn, der hieraus entstehen würde, würde nur frostig werden; denn daß Christus nach seinem Leibe getödtet, nach seiner Seele aber am Leben erhalten sey, ist ja etwas bekanntes, und was die Christen, an die Petrus schrieb, von jedem Menschen ohnehin glaubten, daß nemlich der Geist

des

des Menschen fortlebe. Diese Vorstellung gäbe auch einen schlechten Bewegungsgrund ab, die Leiden der Religion wegen zu ertragen; weil Christi Seele noch fortlebe. Wäre der Artikel τῳ vor dem πνευματι ächt, wie er in den gewöhnlichen Ausgaben des N. T. stehet; so sähe man schon hieraus, daß die Construktion geändert sey, und mit dem σαρκι nicht im gleichen Verhältnisse stehe, dem der Artikel fehlt. Allein nach den meisten kritischen Zeugnissen ist dieser Artikel hier unrecht gesezt, und muß wegbleiben; wie ihn denn auch **Griesbach** und **Knapp** mit Recht weggelassen haben. Sodann kommt die angegebene Erklärung von σαρξ und πνευμα durch Leib und Geist nicht mit dem Sprachgebrauch des N. T. überein. Nach **Knolls** Vocabelbüchelchen des N. T. heißt zwar σαρξ Fleisch, Leib, und πνευμα Seele und Geist: so oft aber diese beyden Wörter von Christo gebraucht, zusammen kommen; so oft heißt jenes σαρξ die niedrige, schwache menschliche Natur, dieses πνευμα aber seine höhere Natur, und die göttliche Kraft, die durch Christum wirkt, oder seine göttliche Natur. Ist dieses richtig, so muß man auch hier diese Bedeutung annehmen, und die andere, die es durch Leib und Seele übersezt, ist völlig erdichtet; z. B. Röm. 1, 3. 4 sagt Paulus, daß das Evangelium handle περι τȣ υιȣ αυτȣ (τȣ γενομενȣ εκ σπερματος Δαβιδ, κατα σαρκα, τȣ οϱισθεντος υιȣ Θεȣ ἐν δυναμει, κατα πνευμα αγιωσυνης, εξ αναςασεως νεκϱων, Ιησου Χϱιςου τȣ Κυϱιȣ ημων.) Daß diese beyden

den Redensarten κατα σαρκα und κατα πνευμα sich auf einander beziehen, ist einleuchtend. Zeigt nun jenes die schwache menschliche Natur an; so muß nothwendig ex lege disjunctorum dieses die höhere Kraft oder die göttliche Natur Christi bezeichnen. Hier nach seinem Leibe und nach seiner Seele zu übersetzen, gäbe keinen gehörigen Sinn, und widerspräche dem hebräischartigen Sprachgebrauch, wie dieses die Interpreten schon längst bemerkt haben. Nach seiner menschlichen unansehnlichen Natur, sagt Paulus, stammt Jesus vom Geschlechte Davids ab; durch seine Auferstehung aber ist erwiesen, daß er der Sohn Gottes und von einer göttlichen Natur sey. Daher in der Parallelstelle Röm. 9, 5. εξ ων ο Χριςος το κατα σαρκα, ο ων επι παντων Θεος, jenes κατα πνευμα erklärt wird durch ο ων επι παντων Θεος: denn hier findet sich die nemliche Disjunktion. Diese Gegeneinanderstellung der Worte σαρξ και πνευμα findet sich auch 1 Tim. 3, 16 Θεος εφανερωϑη εν σαρκι, εδικαιωϑη εν πνευματι, d. i. Gott ist erschienen durch Annehmung einer schwachen menschlichen Natur; als den wahren Messias aber hat er sich durch seine höhere und göttliche Natur bewiesen, durch diese verrichtete er Wunder, und stellte sich wieder ins Leben dar. Hieher kann auch gebracht werden, wenn Matth. 12, 28. gesagt wird: εν πνευματι τȣ Θεȣ εκβαλλω τα δαιμονια, d. i durch die Kraft Gottes, durch meine göttliche Natur vertreibe ich die Dämonen. Ingleichen Marc. 11, 8. επιγνȣς ο Ιησους τω πνευματι

τι αυτε, d. i. da Jesus nach seiner göttlichen Natur die verborgenen Gedanken der Schriftgelehrten erkannte. Wollte man hier durch seinen Geiste oder Seele übersetzen; so würde ein müßiger Pleonasmus daraus entstehen.

Die Apostolischen Väter und die ältesten Patres gebrauchen ebenfalls diese antitheta in dem erwähnten Sinne. Der Verfasser der zweyten Epistel an die Corinther, welche gewöhnlich dem Clemens Romanus zugeschrieben wird, sagt im 10 Kap. Χϱιϛος ο Κυϱιος ο σωσας ημας, ων μεν το πϱωτον πνευμα, εγενετο σαϱξ. Hier ist eben das ausgedruckt, was Johannes sagt: ο λογος σαϱξ εγενετο, d. h. die höhere göttliche Natur Christi nahm die niedrige menschliche Natur an. Der Verfasser des Briefs Barnabas im 6 Kap schreibt: αυτος υπεϱ των ημετεϱων αμαϱτιων ημελλε σκευος τε πνευματος πϱοσφεϱειν θυσιαν. In dem σκευος τε πνευματος liegt im ersten Ausdruck die menschliche, im andern die göttliche Natur Christi. Ignatius im 7 Kap an die Epheser drückt dieses durch folgende Worte aus: ἑις ιατϱος εϛιν, σαϱκικος και πνευματικος, γεννητος και αγεννητος. εν σαϱκι γενομενος Θεος – Ιησους Χϱιϛος ο Κυϱιος ημων. Auch Theophilus in der Rede ad Graecos im 10 Kap. stimmt hiermit überein: ουτος, sagt er, nemlich ο λογος, von dem er vorher gesagt hatte, daß ihn der Vater gezeugt habe, ων πνευμα Θεε, και Αϱχη και σοφια και δυναμις υψιϛε. Aus allen diesen Stellen ergiebt sich, daß es da-

mals

mals Sprachgebrauch gewesen, Christi höhere Natur durch das Wort πνευμα, und die geringere und menschliche durch σαρξ auszudrücken. Doch muß man nicht meynen, als wenn durch lezteres nur überhaupt die menschliche Natur im Gegensaz einer höhern, als engelischen gemeint sey, sondern es wird hier die niedrige und leidende, arme menschliche Natur verstanden. Ueber die Bedeutung dieser Wörter kann man nachsehen Erhard. Andr. *Frommanni* opuscc. philoll. XV. an voc. πνευμα in N. T divinam Christi naturam interdum significet p. 254 seqq. Daß die Bedeutungen dieser Wörter πνευμα und σαρξ nach dem hebräischen geformt sind, ist in den neuern Zeiten oft genug gezeigt worden. Das Wort σαρξ ist das hebr. בָּשָׂר und das πνευμα der רוּחַ. So oft diese Wörter nun im hebräischen beysammen stehen, bedeutet jenes das schwache und ohnmächtige, dieses aber das starke, vortreffliche und wirksame. Nachdem in neuern Zeiten **Ernesti** dieses bemerkt hat, ob es gleich vorher auch nicht unbekannt war, ist diese Bemerkung ziemlich allgemein worden. Jenes Mannes Bemerkung hierüber findet sich in der Prolusion: de vanitate philosophantium in interpretatione librorum S., welche in dessen opuscc. philol. critic. die 16te Abhandlung ist. Weil diese Sache deutlich hier ist vorgestellt worden, will ich dessen Worte ganz hersetzen: tenendum autem erat, Hebraeos verbo רוּחַ adjungere solitos significationem perfectionis, excellentiae, roboris, atque virium; verbo בשר

autem

autem imperfectionis, infirmitatisque, aptissimo et eleganti tropo. Es. LXI. (XXXI.) 3. Aegyptii homines, non Deus, equi eorum caro, et non spiritus: ut alia loca mittam. Hinc cum graece loquentes Iudaei רוח interpretarentur per πνευμα, eadem notio huic verbo adhaesit. Nam et Evangelium dicitur πνευμα, ob vim salutem hominibus conferendi, Lex σαρξ, quia salutem dare, sanctos reddere homines, non potest. Tirones 1 Cor. III, 1. σαρκικοι, provectiores πνευματικοι dicuntur. Da nach dem Sprachgebrauch des N. T. diese beyden Wörter, wenn sie sich auf einander beziehen, niemals Leib und Seele bedeuten, sondern dafür σωμα und ψυχη gebraucht wird; so können sie auch wol hier dieses nicht anzeigen, sondern müssen die schon bemerkte Bedeutung haben. Es ist daher zu verwundern, wie man diese auf dem Sprachgebrauch des N. T. gegründete und einzig richtige Erklärung hat können verwerfen, und die andere, nach welcher man πνευμα durch Seele und σαρξ durch Leib übersezt, jener können vorziehen. So schreibt z. B. Patzke in den Zusätzen und Anmerkungen über Bahrdts Uebersetzung der Schriften des N. T. bey dieser Stelle: Bey dieser Uebersetzung nimmt der Verf. an, daß πνευμα (Geist) die göttliche Natur oder Gotteskraft in Christo sey, durch welche er von den Todten ins Leben zurückgeführet sey. Allein das geht hier unmöglich an, weil πν. und σαρξ (Geist und Leib) wie θανατωθεις und ζωοποιηθεις

(ge-

(gestorben und beym Leben erhalten) in einem so offenbaren Gegensatz stehen, daß beydes nach demselben entgegengesezten Verhältniß erklärt werden muß. Sein Leib wurde getödtet, sein Geist blieb lebendig. Schon diese Uebersetzung hätte diesen Interpreten lehren können, daß Petrus den Christen, die viel leibliche Trübsal hatten, dergleichen nicht zu ihrem Trost vorstellen konnte. Denn daß der Leib des Menschen nur getödtet werde, die Seele aber lebendig bleibe, glaubten sie von einem jeden Menschen; und es wäre daher nichts vorzügliches und besonderes an Jesu gewesen. Daß πνευμα und σαρξ hier in einem offenbaren Gegensatz stehen, ist zwar richtig; nur hätte Patzke bedenken sollen, daß erhaben und niedrig, menschlich und göttlich, so gut in einem Gegensatz stehen, als Leib und Seele. Diese Stelle erläutert Paulus 2 Cor. 13, 4. εσταυρωθη εξ ασθενειας, αλλα ζη εκ δυναμεως Θεȣ, d. i. er ist gekreutziget nach seiner schwachen Natur, aber nach der in ihm wohnenden Macht Gottes lebt er. Was hier ασθενεια ist, heißt sonst σαρξ und die δυναμις Θεου ist πνευμα. Auch der Verfasser der Erklärung dieser Stelle in dem Gablerschen theologischen Journal, meinet, daß πνευμα hier das vollkommene Leben, und σαρξ das unvollkommene bedeuten solle; kann ich nicht wahrscheinlich finden. - Nicht nur stehet θανατωθεις und ζωοποιηθεις entgegen sondern auch σαρκι Kap. IV, 1. das offenbar

dort

dort den Leib bedeutet. Daher muß auch v. 6 σαρξ vom Leibe und πνευμα von der Seele verstanden werden. Folglich auch Kap. III, 18 19. das ohnehin mit Kap. IV, 6. parallel ist. Hier ist beynahe alles unrichtig. Denn daß man aus dem θανατ. und ζωοπ. nichts für die lezte Meynuug von Leib und Seele schlüßen könne, ist schon gezeigt worden. Es ist auch irrig, daß Kap. IV, 1. das Wort σαρξ den Leib bedeute; denn die Worte Χριστȣ ουν παθοντος υπερ ημων σαρκι gehen nicht bloß auf seinen Körper, sondern überhaupt auf seinen niedrigen Zustand hier auf der Erde vor seiner Auferstehung. Christus litte ja nicht nur für uns nach seinem Leibe, sondern auch nach seiner Seele und seinem Geiste. Wenn man auch hier an das Seelenleiden im Garten Gethsemane nicht denken will; so muß man doch bey allen körperlichen Leiden Christi auch ein Seelenleiden annehmen. Es heißt hier überhaupt irdische Leiden. So wie auch dieses εν σαρκι βιωναι χρονον anzeigt. Was den 6ten v. des 4. Kap. betrifft, so ist daselbst nicht von Christo, sondern von den Menschen die Rede; und ist daher keine Parallele von unserer Stelle. Aber auch hier heißts nicht eigentlich Leib und Seele, denn πνευμα bedeutet auch hier, durch ihre christlichen Gesinnungen leben sie. Doch genug hiervon!

Die nun folgenden Worte εν ω sind bekanntlich auch einer Zweydeutigkeit unterworfen; sie können unmittelbar auf das vorhergehende

hende πνευματι wie sonst gewöhnlich gehen, und anzeigen, daß durch diesen Geist oder durch diese hohe Kraft schon vormals freudiges verkündiget sey. Dieses giebt an sich einen leichten und natürlichen Sinn. Doch da Petrus diese zwey Wörter gewöhnlich gebraucht für **darum, deswegen**, und diese Bedeutung hier gleichfals einen simpeln und bequemen Sinn giebt; so scheint diese hier anwendbarer zu seyn. So bedienet sich Petrus dieser Wörter nach Art des hebräischen בַּאֲשֶׁר im 1 Kap. v. 6 εν ω αγαλλιασθε, d. i. deswegen könnt ihr euch freuen. Hier hats doch diese Bedeutung, obgleich unmittelbar vorhergehet εν καιρω εσχατω. Kap. 4, 4 εν ω ξενισονται, d. h. daher sie ganz befremdet sind. Auch dem Apostel Paulus ist diese Redensart nicht unbekannt; denn Röm. 2, 1. stehet: εν ω γαρ κρινεις τον ετερον, σεαυτον κατακρινεις, d. i. dadurch, daß du andere verdammest. Kap 8, 3. εν ω ησθενει δια της σαρκος, d. i. darum weil es schwach war wegen des Verderbens. Der Verstand unserer Stelle ist also dieser: darum und deswegen, weil er so wirksam ist, nach seiner höhern Natur hat er auch vormals ꝛc. ꝛc.

Was sollen aber nun die Worte sagen: και τοις εν φυλακη πνευμασι πορευθεις εκηρυξεν; Was man gewöhnlich darunter verstehet, brauche ich nicht anzuführen; weil man gar leicht hierüber benachrichtiget werden kann. Unter πνευματα εν φυλακη versteht man abgeschiedene Seelen; Menschen, die hier ihren irdischen Körper

per abgeleat haben. Allein es ist gewiß, daß dieses Wort πνευματα im N. T. nirgends von abgeschiedenen Seelen von Körper oder von Menschen in der שְׁאוֹל gebraucht wird; und eben so wenig φυλακη im N. T. den Ort abgeschiedener Seelen bezeichnet. Schleusner in seinem Lexicon schreibt zwar bey diesem Worte: omnis locus, in quo aliquis velut captivus et invitus conclusus tenetur, speciatim infernus, tartarus. Sic legitur in N. T 1 Petr III, 29. τοις εν φυλακη πνευμασι, scil. ουσι vel κατακεκλεισμενοις animis corpore exutis, quae nunc in tartaro (quem poetae veteres ferreas portas habere fingebant. Vid. Homeri Iliad. η. v. 15. Virgil. Aeneid. VI. v. 548. seq) conclusae tenentur. Syrus recte h. l. interpretatus est ܒܫܝܘܠ in inferno. Apoc. XX, 7. λυθησεται ο σατανας εκ της φυλακης αυτου: allein da er nur diese einzige Stelle hiervon kann anführen (denn die Worte in der Apocalypsis werden nur vom Satan gesagt und gehören also nicht hieher) und diese einen ganz andern Sinn haben, wie hernach wird gezeigt werden; so kann man nicht sicher hierauf bauen. Die Ellipse κατακεκλεισμενοις ist auch nur erdichtet und findet hier nicht statt. Der syrische und lateinische Uebersetzer, welche schon mit vielen Mythen von der Unterwelt behaftet waren, können hier nichts beweisen. Diese εν φυλακη πνευματα bedeuten nichts anders, als die vor der Wasserfluth oder dem Untergange verwahrten Frommen, d. i. Noah

und

und seine Familie. Die Worte τοις εν φυλακη πνευμασι sind eine gewöhnliche Periphrasis oder Circumscriptio durch die Praepositio εν. So wie Marc. 1, 23 steht ανθρωπος εν πνευματι ακαθαρτω, der Mensch behaftet mit einem unsaubern Geiste; so heißt es von eben demselben im 32 v. δαιμονιζομενος und Marc. 5, 25 heißt die blutflüssige Frau εν ρυσει αιματος ουσα. Act. 1, 10. ανδρες δυο — εν εσθητι λευκη. Luc. 7, 25. οι εν ιματισμω ενδοξω και τρυφη υπαρχοντες. 1 Cor. 2, 6. 7 σοφιαν εν τοις τελειοις und σοφιαν Θεου εν μυστηριω. Es ist also dieses τοις εν φυλακη πνευμασι nichts anders als τοις πνευμασι φυλαχθεισι, nemlich απο του υδατος f. κατακλυσμου. Es sind jene Frommen, die vor der Wasserfluth verwahrt wurden, oder Noah und seine Söhne. Sowol aus den griechischen Auctoren, als aus den Schriftstellern N. T. ist bekannt genug, daß das Wort φυλασσειν eigentlich Verwahrung und Sorge anzeigt, daß nichts von einer Sache entwendet werde. Von leztern Verfassern nur einige Beyspiele: Luc. 2, 8. φυλασσοντες φυλακας της νυκτος επι την ποιμνην αυτου, d. i. damit alles unbeschädigt bliebe und nichts verlohren gienge. 1 Tim. 6, 20. ω Τιμοθεε, την παραθηκην φυλαξον. Act. 22, 20 και φυλασσων τα ιματια των αναιρουντων αυτον. 2 Tim. 3, 3. φυλαξει απο του πονηρου Joh 17, 20. ους δεδωκας μοι εφυλαξα, και ουδεις εξ αυτων απωλετο. Jud. 24. τω δε δυναμενω φυλαξαι υμας απταιστους. Daß dieses Wort eben bey der Noachischen Geschichte gebraucht werde,

zeigt

zeigt vorzüglich die Stelle 2 Petr. 2, 5. και αρχαιε κοσμε ουκ εφεισατο, αλλ' ογδοον Νωε δικαιοσυνης κηρυκα εφυλαξε, κατακλυσμον κοσμω ασεβων επαξας. Diese Parallelstelle von der zu erklärenden drückt die Sache nur active aus, was dort passive vorgetragen wird. Es ist zu verwundern, wie die Ausleger nicht dazu gekommen sind, diese Worte zur Erklärung unserer Stelle anzuwenden. — Noch mehr: Petrus erläutert diese εν φυλακη πνευματα an unserm Orte deutlicher. Er befürchtet gleichsam, seine Worte möchten nicht jedem einleuchten, deswegen erläutert er sie genauer und deutlicher im 20 v. οκτω ψυχαι διεσωθησαν δι υδατος. Weil etwa hier die πνευματα zweydeutig und dunkel zu seyn scheinen; so sind diese sogleich darauf durch ψυχαι, und das εν φυλακη durch διεσωθησαν δι υδατος einleuchtender dargestellt worden. Man wende hierwider nicht ein, daß doch φυλακη im N. T. Gefängniß und die damit verwandten Sachen bedeute. Denn es ist hier zu merken, daß dieß nicht immer der Fall ist, denn Luc. 2, 8 και φυλασσοντες φυλακας της νυκτος επι την ποιμνην hat doch die von mir angegebene Bedeutung. Sodann ist überhaupt zu merken, daß dieses sonst eine gewöhnliche Bedeutung dieses Worts ist. Bey den LXX. kommt es so öfters vor, als Prov. 4, 23. παση φυλακη τηρει την καρδιαν. Job. 7, 12. οτι κατεταξας επ' εμε φυλακην. Ps. 140, 3. θου κυριε φυλακην τω ςοματι μου. Prov. 20, 28 ελεημοσυνη και αληθεια φυλακη βασιλει. Daher heißt auch

auch Gott φυλαξ, als 2 Kön. 22, 3. ο Θεος μου φυλαξ εσαι μοι. Pſ. 144, 21. φυλασσει Κυριος τες αγαπωντας αυτον. Pſ. 126, 2. εαν μη Κυριος φυλαξη πολιν. Pſ. 11, 8. συ Κυριε φυλαξεις ημας και διατηρησεις ημας. Pſ. 24, 21. φυλαξον την ψυχην μου και ρυσαι με Pſ. 33, 20. φυλασσει Κυριος παντα τα οσα αυτων. Das Wort φυλακη entſpricht dem hebräiſchen מִשְׁמֶרֶת. Dieſes nun drückt nicht allein locum, ſondern auch actionem aus. Doch es entſtünde eben auch keine Schwierigkeit, wenn man φυλακη durch carcer oder locus, quo a malo custodiantur homines erklären wollte, nur wäre es alsdann tropiſch geſezt. Bewahrung geſchieht nicht allein zur Strafe, ſondern auch zum Heil und Vortheil derer, die bewahret werden, als 2 Petr. 2, 9 Joh. 17, 12. 2 Theſſ. 3, 3. 1 Petr. 1, 5. 6. 7. Apoc. 3, 10. Daß hier in den Worten τοις εν φυλακη πνευμασι eine Periphraſis ſey, ſiehet man auch aus der Stellung der Worte; denn ſollte die gewöhnliche Meynung ausgedrückt werden, müßte es wol heißen τοις πνευμασι τοις εν φυλακη, denn eben hierdurch würde das nomen πνευμα als ein beſonderes und beſtimmtes Subjekt müſſen angeſehen werden, deſſen Ort oder Gefängniß durch die Worte εν φυλακη beſtimmt würde. In Periphraſen pflegen gewöhnlich die Beſtimmungen vorzuſtehen, wie dieß die ſchon angeführten Beyſpiele meiſtens zeigen.

Doch will man durchaus φυλακη hier durch carcer, oder einen Ort, wodurch jemand aufbe-

wah-

wahret wird, es sey nun zur Strafe, oder zur Rettung geben, so mags seyn. In diesem Falle läßt sich dieses Wort auch sehr bequem erklären. Es wird alsdann die darauf folgende κιβωτος oder λαρναξ, worin die Noachische Familie gleichsam als in einem Verwahrungsörte oder carcer eingeschlossen worden, angedeutet, so daß der Sinn ist: durch diesen Geist hat er auch jenen frommen Seelen in der Arche (εν φυλακη) Rettung und Heil verkündiget. Hierdurch wird aber nicht behauptet, als wenn φυλακη so viel als κιβωτος bedeute, sondern es ist nur ein Bild oder Metapher von dieser λαρναξ; weil sie in der Arche gleichsam als in einem Gefängnisse eingeschlossen waren. Was überhaupt in diesem Verse undeutlich und versteckt angedeutet wird, erklärt Petrus sogleich hierauf eigentlich, und deutlicher durch κατασκευαζομενης κιβωτου κ. λ. Findet man gleich in der Bibel keine andere Beyspiele von dieser Vorstellung, und wird gleich sonst die κιβωτος nicht, so viel ich weiß, eine φυλακη genannt; so thut dieß nichts zur Sache. Der Ort der abgeschiedenen Seelen wird eben so wenig φυλακη irgendwo in der Bibel genannt.

Aber, wird man einwenden, wenn εν φυλακη πνευματα keine abgeschiedenen Geister in der andern Welt seyn sollen, sondern Noah und seine Familie: wie kommts denn, daß Petrus diese Leute πνευματα nennet und nicht vielmehr ανθρωποι, oder auf eine andere Art sich ausdrückt? Hierauf kann man nicht nur antworten,

ten, daß doch überhaupt die Menschen bisweilen πνευματα heißen, als 1 Joh. 4, 1. μη παντι πνευματι πιςευετε; sondern daß auch Petrus seine besondere Ursach hatte, diese Benennung hier zu gebrauchen. Er konnte hier per Antanaclasin πνευματα setzen, weil im 18. Verse des πνευματος Χριςου erwähnt, und dieser Ausdruck überhaupt, wie ψυχαι von Menschen gebraucht wird. Es hat ihm hier leicht dieses Wort beyfallen können. Hauptsächlich aber werden die frommen Noachiden hier πνευματα genannt, weil im Gegentheil die andern Menschen, die durch die Sündfluth umkamen, בָּשָׂר heißen 1 Mos. 6, 3. Denn daß auf diese Stelle gesehen werde, scheint aus unsern Worten ziemlich wahrscheinlich zu seyn. Ich will die Mosaischen Worte hier hersetzen: וַיֹּאמֶר יְהוָה לֹא־יָדוֹן רוּחִי בָאָדָם לְעֹלָם בְּשַׁגָּם הוּא בָשָׂר. Das לֹא־יָדוֹן רוּחִי ist das πνευμα ζωοποιουν und das בָּשָׂר das Gegentheil von den τοις εν φυλακη πνευμασι. Was die LXX ου μη καταμεινη το πνευμα μου εν τοις ανθρωποις τȣτοις δια το ειναι αυτȣς σαρκας übersetzen, das giebt hier Petrus durch τοις εν φυλακη πνευμασι; dagegen in den Noachiden κατεμεινε το πνευμα i. e. erant εν φυλακη θεου. Der Vulgatus übersezt das לֹא־יָדוֹן durch non permanebit. Da ferner πνευμα das Vortreffliche, σαρξ aber das Schwache anzeigt: so werden besonders die Christen im N. T. πνευματα genannt; denn diese sind, wie Judas

v. 19.

v. 19. sagt: ψυχικοι, πνευμα μη εχοντες. Es ist auch die Bedeutung πνευματα für wahre Christen nichts ungewöhnliches; hingegen die Bedeutung für abgeschiedene Seelen von Körper nach diesem Leben findet sich im N. T. nirgends. **Schleusner** in seinem griechischen Lexicon des N. T. führt zwar ausser dieser Stelle noch an Hebr. 12, 23. s. h. v. p. 582. edit. alt. schreibt er: de defunctorum animis πνευμα quoque legitur Hebr. XII, 23 et 1 Petr. III, 19. ubi per τα εν φυλακη πνευματα animae flagitiosorum, Noachi coaevorum (aequalium) corpore exules, intelligendae sunt. Aber so wenig dieses Wort in unserer Stelle diese Bedeutung hat, eben so wenig sind auch Hebr. 12, 23. die πνευματα δικαιων τετελειωμενων die Geister oder Seeligen nach diesem Leben im Himmel. Zwar folgen die neuern Interpreten des Briefs an die Hebräer, als **Michaelis**, **Morus**, **Hezel**, **Dinndorf** und **Knapp**, (welcher lezte in der Ausgabe des N. T. hierbey schreibt: terram iunxit coelo,) noch immer den Postillanten und verstehen durch die πνευματα των τετελειωμενων δικαιων die Seeligen nach dem Tode: allein ohne allen Grund. Es sind die angeführten Worte periphrastisch gesezt für δικαιοι τετελειωμενοι; es sind diese Menschen die Gläubigen des N. T., die mit den Heiligen und Gläubigen des A. T., die sonst schlechthin δικαιοι heißen, verglichen werden, und der Vorzug jener vor diesen ausgedruckt wird. Eine ähnliche Periphrasis findet sich im Sirach Kap. 34, 13. πνευμα φοβȣμε-

 νων

νων Κυριον ζησεται, d. i. φοβεμενοι Κυριον ζησονται; die Jehovah verehren, werden glücklich seyn. Nicht anders braucht dieß Wort Johannes 1 Epist. 4, 1. u. f. wo verschiedene πνευματα vorkommen, ein πνευμα το της αληθειας und το της πλανης, jene sind die rechtgläubigen Lehrer oder Orthodoxen, diese die irrenden und verführenden, daher stehet 1 Joh. 2, 7. οτι πολλοι πλανοι εισηλθον εις τον κοσμον. Hier sind die πλανοι nichts anders als die πνευματα της πλανης oder πνευματα πλανα, wie Paulus 1 Tim. 4, 1 sich ausdrückt. Was für Leute die δικαιοι schlechthin und was die δικαιοι τετελειωμενοι sind, hat Paulus im vorigen 11 Kap. deutlich gezeigt. Jene sind die Heiligen unter der vorigen Oeconomie des A. T., die zwar nach Beschaffenheit der Sache glücklich waren, aber zu jenem vollkommnern Glauben und zu der Glückseligkeit des Evangelium von Christo nicht gelangen konnten. Jene επαγγελια und τελειοτης war uns Christen in den Messianschen Zeiten aufbehalten. Dieß steht ausdrücklich Kap. 11, 39. 40. και ουτοι παντες μαρτυρηθεντες δια πιςεως, ουκ εκομισαντες την επαγγελιαν· του Θεε περι ημων κρειττον τι προβλεψαμενου, ινα μη χωρις ημων τελειωθωσι, d. i. wenn sie nicht mit uns verbunden sind, und in unsern Messianschen Zeiten leben; oder sie müßten Christen seyn, wie wir es sind, denen Gott die Gnade verliehen hat, daß wir den Urheber der evangelischen Glückseligkeit, den Messias, den Vätern verheißen, gegenwärtig haben, τον της πιςεως

αρχηγον και τελειωτην Ιησουν. Hebr. 12, 2. Nach dem Verfasser dieses Briefs bestehet der Vorzug der Gläubigen des neuen Bundes in κομιζεσθαι την επαγγελιαν και τελειωθηναι. Jener ihr Glaube gieng auf den künftigen Messias, unser auf den gegenwärtigen. Uns hat ein besser Loos getroffen, als jene, denn wir sind τετελειωμενοι. Stimmt nun diese Erklärung dieser Worte mit dem Zusammenhang, Sprachgebrauche, der Antithese und dem Endzwecke überein: warum sollten nicht die πνευματα δικαιων τετελειωμενων eben so müssen verstanden werden? und also den Vorzug der Gläubigen des N. T. vor denen, die vor der Erscheinung Christi ausdrücken? Paulus beschreibt ja auch in unserer Stelle die Glückseligkeit der jetzigen Gläubigen vor denen unter der alten Haushaltung. Er bedient sich daher durchgängig der Synonymie, d. i. unsere jetzige Glückseligkeit wird mit den auserlesensten Redensarten nach der Denkungsart der Neubekehrten aus den Hebräern sehr einleuchtend dargestellt. Wo Christenthum ist, da ist nach unserm Verfasser der Berg Zion, die Stadt des wahren Gottes, da ist das heilige, Gott gewidmete Jerusalem, angefüllt mit unzehligen Unterthanen, die sich nach seinem Befehle richten; da sind Zusammenkünfte von Gott gewidmeten, die eingeschrieben sind in das himmlische Register, denen Gott Belohnungen verordnet; da sind heilige, vollkommnere und glückseligere; da ist der Urheber dieses Heils, der Mittler des neuen Bundes, Jesus, der den

grausamsten Tod erduldet, und sein Blut vergossen hat, das aber nicht die Rache Gottes, wie Abels Blut gegen den Cain den Hebräern herbeyruft; vielmehr ihnen zum größten Heil dienet. Doch hier ist der Text selbst: προσεληλυθατε Σιων ορει, και πολει Θεου ζωντος, Ιερουσαλημ επουρανιω, και μυριασιν αγγελων, πανηγυρει και εκκλησια πρωτοτοκων εν ουρανοις απογεγραμμενων, και κριτη Θεω παντων, και πνευμασι δικαιων τετελειωμενων, και διαθηκης νεας μεσιτη Ιησου, και αιματι ραντισμου, κρειττον λαλουντι παρα τον Αβελ. Hieraus ergiebt sich deutlich, daß dieses keine Beschreibung der Glückseligen im Himmel, sondern eine Vorstellung der Vorzüge der Christen in den Tagen des N. T. vor jenen des A. T. ist. Der κριτης Θεος παντων muß nicht durch Richter über alle, sondern durch Regent und Wohlthäter übersezt werden, denn שפט, dem das griechische κριτης entspricht, zeigt eigentlich einen solchen wohlthätigen Regenten an. Alles dieses amplificirt nur das, was Paulus in dem angeführten του Θεου ημων κρειττον τι προβλεψαμενου kurz bemerkt hatte. Dieses ist die πανηγυρις und εκκλησια, die πολις Θεου ζωντος. Folglich können auch die πνευματα δικαιων τετελειωμενων nicht die Seeligen im Himmel, sondern die Christen unter dem N. T. seyn. Hieraus folget dann, daß in den Schriften des N. T. sich keine Stelle findet, wo πνευμα von den abgeschiedenen Seelen gebraucht würde. Da in J. A. Ernesti lectt. academ. in Epist. ad Hebr. von G. Imm. Dinndorf in

den

den Anmerkungen zu diesen lectionen Blasch und Carpzov angeführt werden, welche hier gleichfalls Christen auf der Erde verstehen; so mag ich nichts weiter hierüber anführen, will daher die Leser auf diese bekannten Schriften verweisen. Uebrigens wunderts mich nicht wenig, wie Herr Dinndorf S. 1084. schreiben kann: πνευμασι δικαιων, sunt mentes consummatorum iustorum, qui ad metam pervenere h. e. perfecta felicitate fruuntur. Id quod nos de statu futuro cogitare iubet. Neque enim nos in hac vita venisse dici possumus ad πνευματα, vel angelos intelligamus vel manes beatorum tum, cum facti sumus christiani. Nam hoc profecto mirum est, quod dicunt, intelligi homines in his terris probos, perfecte probos, quia spiritus melior sit hominis pars, sed hoc est contra usum loquendi. S. 1086. wiederholt er dieses: multo enim pronius est, πνευματα pro manibus defunctorum accipere, quam pro hominibus in his terris degentibus, quum Iudaei de conversione aliorum fidelium profecto non ut de re magna gloriarentur. Das Unrichtige in diesen Worten kann der Leser aus dem vorigen leicht auffinden. Ich kehre also zur Erklärung der Petrinschen Worte zurück. — Hier folgt nun πορευθεις εκηρυξεν. Ersteres Wort ist wol nichts anders als ein pleonasmus oder vielmehr hebraismus, nach welchem die Hebräer das Zeitwort הלך auch anderen Zeitwörtern pflegen anzufügen. Was aber κηρυττειν bedeutet, zeigen die Lexica. Hier findet die ganz gewöhnliche

Be-

Bedeutung Statt, nemlich Rettung und Heil verkündigen, und ist hier so viel als ευαγγελιζεσθαι, wie es vorkommt Luc. 4, 18. κηρυξαι αιχμαλωτοις αφεσιν, και τυφλοις αναβλεψιν und v. 19. κηρυξαι ενιαυτον Κυριε δεκτον, obgleich auch die gewöhnliche Bedeutung von vermahnen, warnen u. d. gl. nicht gänzlich auszuschlüßen ist. Daß also Petrus hier sagt: durch die göttliche Macht hat er jenen Frommen, die Gott vor der Wasserfluth in der Arche erhalten wollte, Rettung und Heil verkündiget, und sie zur Gottesfurcht vermahnet. Dieses bestätiget wieder die Parallelstelle 2 Petr. 2, 5. Και αρχαιε κοσμε εκ εφεισατο, αλλ' ογδοον Νωε δικαιοσυνης κηρυκα εφυλαξε, κατακλυσμον κοσμω ασεβων επαξας. Was dort von den Noachiden εν φυλακη gesagt wird, das bedeutet hier das Gegentheil von den Gottlosen αρχαιε κοσμε ουκ εφεισατο, und das sogleich folgende αλλ' ογδοον Νωε δικαιοσυνης κηρυκα εφυλαξε drückt dieses noch deutlicher aus. Was hier dem Noah zugeschrieben wird, daß er κηρυξ δικαιοσυνης sey, das wird in unserer Stelle dem göttlichen Geiste Christi zugeeignet, wie dieses sehr gewöhnlich ist. Daher steht an einem Orte der Geist Gottes an dem andern aber der Prophet; weil nemlich der Geist Gottes durch die Propheten redete. Schon Philo in der Abhandlung: quis rerum divinarum haeres bemerkt dieses: προφητης γαρ ιδιον μεν εδεν αποφθεγγεται, αλλοτρια δε παντα υπηχεντος ετερε. Noah verkündigte den Seinigen die Erhaltung, ermahnte sie zur

Frömmigkeit, und drohete jenen beharrlichen Sündern den Untergang im Wasser. Dieses alles nun hatte er nicht von sich, sondern ward von dem Geist Gottes getrieben, den damaligen Menschen vor der Sündfluth Rettung und andern zugleich den Untergang zu verkündigen. Noah war ein Religionslehrer, ein κηρυξ δικαιοσυνης. Das Wort φειδεσθαι, das hier vorkommt, ist nach dem Hesychius so viel als ελεειν und φεισαιν so viel, als ρυσαι, σωσαι; eben wie das lateinische parcere, als bey dem Virgil Ecl. III, 4. parcite oves nimium procedere, non bene ripae creditur, und beym Horaz 1. Od. 28, 23. At tu nauta vagae ne parce malignus, Ossibus et capiti inhumato, particulam dare. Das φειδεσθαι und φυλασσειν sind hier Synonyma, und daher ουκ εφεισατο und εφυλαξε eigentlich opposita. Wie Noah ein κηρυξ δικαιοσυνης sey, beweiset vorzüglich *Iosephus* Antiqq. Iud. l. 1. c. 3. wo er sagt: ο Νωεος δε, τοις πραττομενοις υπ' αυτων δυσχεραινων και τοις βουλευμασιν αηδως εχων, επειδεν επι το κρειττον αυτους την διανοιαν και τας πραξεις μεταφερειν. ὁρων δε ουκ ενδιδοντας, αλλ' ισχυρως υπο της ηδονης των κακων κεκρατημενους, δεισας μη και φονευσωσιν αυτον μετα και τεκνων και τοις τουτων συνοικουσων εξεχωρησε της γης. ο δε Θεος τουτον μεν της δικαιοσυνης ηγαπησε — Νωεος δε σωζεται μονος, υποθεμενου μηχανην αυτω και πορον προς σωτηριαν του Θεου — λαρνακα κατασκευασας. Im folgenden 8 v. sagt er: Νωεου δε ταυτας ποιησαμενου τας ικετειας, ο Θεος επι δικαιοσυνη

συνη τον ανδρα αγαπων. **Philo** am Ende der Abhandlung vom Ackerbau nennet ihn Νωε τον δικαιον, und in der Abhandlung de congressu quaerendae eruditionis gratia schreibt: πρωτος δε ουτος δικαιος εν ταις ιεραις ανερρηθη γραφαις und weiterhin: Νωε ανθρωπος δικαιος, τελειος ων εν τη γενεα αυτε, τω Θεω ευηρεστησε Νωε pag. 517. edit. francof. Νωε δικαιος, αρ ου και προφητης ευθυς· η ταις ευχαις και καταραις, ας επι ταις αυθις γενεαις εποιησατο, εργων αληθεια βεβαιωθεισας.

In den folgenden Worten, die nun Petrus anführt απειθησασι ποτε finden sich gleichfalls einige Schwierigkeiten. Es ist nemlich hierbey zu bemerken, daß das lezte Wort ποτε sich nicht auf das unmittelbar vorhergehende απειθησασι bezieht; so daß es heißen könnte, welche **vormals ungläubig waren**, wie dieß gewöhnlich von den Auslegern übersezt wird: sondern auf πορευθεις εκηρυξεν. Diese Bemerkung ist eben nicht unwichtig: denn ist sie gegründet; so sagt Petrus nicht, daß Christus nach seinem Tode oder vor seiner Auferstehung erst verkündiget habe Rettung, sondern schon zu Noah Zeiten, da die Arche zur Rettung der Gläubigen gebauet wurde. Daß nun ποτε sich auf die erwähnten Worte beziehe, ersiehet man aus dem 21 v. wo ganz deutlich sich das vorhergehende εν ω πνευματι und das in diesem Verse folgende ω (sc. πνευματι) και νυν σωζει auf einander beziehen. Die Construction lautet also so: εν ω (πνευματι) ποτε εκηρυξεν — ω (i. e.

εν ω πνευματι) ημας αντιτυπον νυν σωζει βαπτισμα. So wie im lezten Verse das νυν vor σωζει stehet; eben so muß ποτε der Construction nach vor εκηρυξεν gezogen werden. Auf diese Art ist alles symmetrisch. Sollte es auf απειθησασι gehen; so müßte es wol vor diesem Worte stehen und ποτε απειθησασι heißen. Auf diese Art wird es wenigstens gesezt: Joh. 9, 13. τον ποτε τυφλον Col. 1, 14. και υμας ποτε οντας απηλλοτριωμενους. Philem. 11. τον ποτε σοι αχρηστον. 1 Petr. 2, 10. οι ποτε ου λαος, νυν δε λαος Θεου. 1 Petr. 3, 5. ουτω γαρ ποτε και αι αγιαι γυναικες. Vom Zeitworte aber wird diese Partikel gewöhnlich getrennt, als: Röm. 7, 9. Εγω δε εζων χωρις νομου ποτε. Gal. 1, 23. οτι ο διωκων ημας ποτε, Col. 3, 7. εν οις και υμεις περιεπατησατε ποτε. 2 Petr. 1, 21. ου γαρ θεληματι ανθρωπου ηνεχθη ποτε προφητεια. 1 Cor. 9, 7. τις στρατευεται ιδιοις οψωνιοις ποτε. Der Sinn dieser Worte ist also dieser: durch diese göttliche Kraft hat er vormals Rettung verkündiget den frommen Noachiden, die nicht sogleich glauben wollten 2c.

Aber, wird man einwenden, das Wort απειθησασι kann doch unmöglich auf die frommen Noachiden gehen; denn dieß heißt ja ungehorsam, widerspenstig seyn; in diesen Fehler waren doch diese frommen Leute nicht gefallen. Der neueste lateinische Uebersetzer des N. T. Reichard giebts contumaces se gesserant. Dieses scheint also mehr die Gottlosen

vor

vor der Sündfluth zu bezeichnen. Auch Herr Schleusner in seinem griechischen Lexicon sagt von dieser Stelle: 1 Petr. III, 19. (20.) απειθησασι ποτε, qui temporibus Noachi immorigeri Deo erant seu scelesti. Wie paßt also dieses auf die Noachiden? Die Antwort auf diesen Einwurf fällt nicht schwer; απειθειν heißt ja nicht ursprünglich immorigerum esse, ungehorsam und halsstarrig seyn, sondern die eigentliche und sonst gewöhnliche Bedeutung ist non credere, nicht glauben, zweifelhaft seyn. Warum braucht man es nicht auch in der Bedeutung, in welcher es Petrus in diesem Kapitel Vers 1. nimmt? Hier steht: ομοιως αι γυναικες υποτασσομεναι τοις ιδιοις ανδρασιν, ινα και ει τινες απειθουσι τω λογω, δια της των γυναικων αναστροφης ανευ λογου κερδηθησωνται. Hier heißt doch wol απειθειν nicht ungehorsam, sondern ungläubig noch kein Christ seyn, ohne weiter auf das sittliche Betragen Rücksicht zu nehmen. Selbst dieß participium aor. wird im N. T. immer von eigentlichen Ungläubigen, die den Verheißungen Gottes nicht trauen, gebraucht, als Hebr. 3, 18. τισι δε ωμοσε μη εισελευσεσθαι εις την καταπαυσιν αυτου, ει μη τοις απειθησασι; Das Wort απειθειν heißt überhaupt den Gründen einer Wahrheit den Beyfall seines Verstandes verweigern. Sind die Gründe derselben hinlängliche Zeugnisse, und die Wahrheiten, die dadurch bestätigt worden, von der Art, daß sie im Willen Zuversicht und Vertrauen erzeugen sollen: so ist die Verweigerung des nöthigen Beyfalls

falls Unglaube. Ist mit den Zeugnissen ein gebietendes Ansehen verknüpft, welches Gehorsam fodert; so wird ein solcher Unglaube zugleich Halsstarrigkeit und Rebellion. Und so war der Unglaube der Israeliten beschaffen. Die Verheißung, daß sie in Canaan eingehen sollten, war auf ein göttliches Zeugniß gegründet. Eben deswegen hatten sie nicht allein Grund zu glauben, sondern auch eine Verbindlichkeit dazu. Da sie also nicht glaubten, so irrten sie nicht allein, sondern sie widersezten sich auch Gott Rom. XI, 30. ωσπερ γαρ και υμεις ποτε ηπειθησατε τω Θεω, νυν δε ηλεηθητε τη τȣτων απειθεια. Ουτω και ουτοι νυν ηπειθησαν τω υμετερω ελεει, ινα και αυτοι ελεηθωσι. Hebr. XI, 31. πιστει Ρααβ η πορνη ȣ συναπωλετο τοις απειθησασι, δεξαμενη τȣς κατασκοπȣς μετ' ειρηνης. Der Apostel konnte hier nicht so bequem das απειθης gebrauchen und also απειθησεσι setzen, weil dieses im N. T. gewöhnlicher ungehorsame, widerspenstige u. d. gl. bedeutet; und auch nicht zugleich die Zeit anzeigt, als das particip. aor. Dieses drückt den eigentlichen Unglauben oder den Mangel an Vertrauen aus. Worin dieser bestanden habe, sagt Petrus; sie glaubten nicht:

ο τε απεξεδεχετο η τȣ Θεȣ μακροθυμια εν ημεραις Νωε, κατασκευαζομενης κιβωτȣ, εις ην ολιγαι (τȣτεστιν οκτω) ψυχαι διεσωθησαν δι υδατος. Petrus will hiermit sagen: sie glaubten nicht, als zu den Zeiten Noah, da die göttliche Geduld harrete, da das Schiff gebauet wurde, in welchem nur wenige, nemlich Acht Personen geret-

gerettet wurden in jener Sündfluth. Der Einwurf, daß sich dieser Unglaube, nach welchem sie die kommende Sündfluth bezweifelten, weil sie etwas verzog, und auch die Rettung durch das Schiff nicht sogleich erfolgte, und dergleichen: dieser Einwurf kann leicht gehoben werden und jener Zweifel läßt sich mit der Frömmigkeit der Noachiden füglich vereinigen, und mit derselben wohl reimen. Abraham, sogar der Vater der Gläubigen, wollte anfangs auch nicht glauben; sogar fiel er nach 1 Mos. 17, 17. auf sein Angesicht und lachte, und sprach in seinem Herzen: Soll mir 100 Jahr alt ein Kind geboren werden und Sarah 90 Jahr alt gebären? Konnte Abraham also seiner sonstigen Frömmigkeit unbeschadet, an der göttlichen Verheißung zweifeln, und sie sogar belachen (denn daß er vor Freude geweint, wie einige Ausleger dieses annehmen, bedarf keiner Widerlegung): warum sollten die rechtschaffenen Noachiden nicht auch anfänglich ein Mißtrauen in die göttliche Drohung und Verheißung setzen können? Worin ihr Unglaube bestanden habe, wird hier deutlich angegeben; sie zweifelten an der göttlichen Verheißung der Rettung und Verschonung, besonders da die göttliche Langmuth harrete. Hier ist mirs ziemlich gleichgültig, ob ὅτε oder ὅτι die richtigere Lesart sey, weil der Sinn ein und eben derselbe ist. Denn ob man sagt, sie zweifelten an der göttlichen Verheißung, da Gottes Langmuth harrete, oder, weil Gottes Langmuth harrete, kommt doch wol auf eins hinaus. Uebrigens

gens sehe ich doch keinen Grund, warum dem gewöhnlichen οτε das οτι vorzuziehen sey, und noch weniger, warum man es in textum recipiren solle, wie Herr **Griesbach** in seiner Ausgabe des N. T. gethan hat; besonders wenn man erwägt, daß das hier vorkommende ποτε und οτε sich auf einander beziehen. Ueberdieß hätte dieser Critikus nach dem Worte ποτε keine τελειαν στιγμην oder einen Absatz des Verses machen sollen. Er ist hier ohne Grund dem **Schöttgen** in Horis Hebraic. p. 1043. gefolgt. Hr. D. **Knapp** hats daher besser gemacht, daß er in seiner Ausgabe das οτε beybehalten, und vor demselben nur ein Comma gesezt hat. Auch darin haben die neuern Kritiker wohl gethan, daß sie für das απαξ εξεδεχετο aus hinlänglichen Gründen απεξεδεχετο gesezt haben; denn jene Lesart läßt sich mit nichts vertheidigen. Schon Lamb. **Bos**, von dem Nic. Gundling sagt: **dieser Kerl ist ein vortrefflicher Lateiner,** schreibt in seinen Exercitt. philoll. ad N. T. in h. l. p. 277. Porro pro απαξ εξεδεχετο legerim potius απεξεδεχετο, ut antiquissimi et optimi codices habent, quod reperitur etiam apud Paulum Rom. VIII. Similis est haec loquendi formula, η μακροθυμια τȣ Θεȣ απεξεδεχετο illi Paullinae, η αποκαραδοκια της κτισεως απεκδεχεται. Maior est vis in verbo hoc decomposito, significat magno cum desiderio expectare. απο enim in quibusdam verbis auget et intendit significationem, ut in αποθαυμαζειν etc. Sensus verborum est. *Quando Deus patienter admo-*

admodum expectabat sc. resipiscentiam illorum hominum per spatium annorum centum viginti. Wie viele Editiones des N. T. sind nicht seit dem Jahre 1713, wo diese kritische Bemerkung schon gemacht war, herausgekommen, in welchen man sich an diese Lesart nicht gekehrt, sondern immer nach wie vorher der *falschen* Lesart gefolgt ist.

Der Sinn dieser bisher interpretirten Worte ist also dieser: Christus ist zwar nach seiner schwachen und niedrigen Natur unterdrückt (*θανατωθεις μεν σαρκι*), aber nach seiner höhern lebt er noch immer und ist wirksam (*ζωοποιηθεις δε πνευματι*): durch diese hat er auch jenen geretteten frommen Noachiden vormals Rettung verkündiget, da sie schon wankelmüthig und unglaubig wurden (*εν ω και τοις εν φυλακη πνευμασι πορευθεις εκηρυξεν απειθησασι ποτε*), als Gott nach seiner Langmuth sehnlich wartete (nemlich auf Besserung der Gottlosen) und zu den Zeiten Noah die Arche erbauet wurde, durch welche nur wenig Menschen (nemlich acht) vor der Wasserfluth gesichert wurden (*οτε απεξεδεχετο η τε θεε μακροθυμια, εν ημεραις Νωε, κατασκευαζομενης κιβωτου, εις ην ολιγαι (τουτ' εστιν οκτω) ψυχαι διεσωθησαν δι υδατος*).

Diese Erklärung, die mir nach dem Zusammenhange und Sprachgebrauche besonders des Petrus die einzig richtige und simpelste zu seyn scheint, ist, so viel ich weiß, ganz neu und noch von niemand vorgetragen worden: doch fand ich vor kurzem von den Worten *εν φυλακη*

etwas

etwas ähnliches in Joh. Nic Richters Diss. ad 1 Petr. III, 18-22. die sich in Biblioth. Brem Nov. Class. 1. Fasc II. p. 281. befindet, woselbst S. 297. ein gewisser vormaliger Prediger zu Hildesheim Friedr. Witting angeführt wird, der in *Winkleri* anecdotis historico eccles. Nov-antiq. P. V. p. 666. die Worte τοις εν φυλακη πνευμασι auf eine ähnliche Art erklärt. Gedachter Richter schreibt über diese Dissert. folgendes: Recte putat Vir doctus, (Wittingius) omnem difficultatem tolli, recte intellectis verbis τοις εν φυλακη πνευμασι §. 11. Ad faciliorem igitur eorum explicationem provocat ad locum parallelum 2 Petr II, 5 ubi duo observanda esse dicit momenta. Primum: Noachum appellari iustitiae praeconem; alterum, eum dici a Deo servatum esse §. III. Neque solum Noachum, pergit, fuisse κηρυκα δικαιοσυνης, sed et eius filios, Spiritu Dei pariter impulsos. Hinc recte appellari Noachum et filios πνευματα §. VI. Quando vero dicuntur fuisse εν φυλακη, hoc indicari, Deum hos iustitiae praecones tempore diluvii sartos tectosque praestitisse, tum adversus impiorum iniurias, tum adversus horrendas eorum poenas, § VII Haec potiora, fährt Richter fort, sunt capita sententiae Viri admodum reverendi, quam hac paraphrasi complectitur: per quem spiritum, nempe per illos iustitiae praecones, a Deo servatos, ubique locorum praedicavit iis, qui increduli erant, aliquando. Hieraus ergiebt sich, daß Wittings Erklärung mit der meinigen nur darin überein-

kommt,

kommt, daß er auch εν φυλακη durch sartum tectumque erklärt. Die Einwürfe des J. M. Richter gegen die Wittingische Erklärung treffen meine Meynung nicht, oder wenn sie sie ja treffen; so sind sie gänzlich ungegründet, als der erste, daß es nicht nöthig gewesen wäre, den Noah im 20. v. ausdrücklich zu nennen, wenn er schon vorhin zu den πνευμασι gehörte, denn er würde ja unterschieden von den Geistern. Wer siehet nicht, daß dieses der Deutlichkeit wegen geschehen mußte, um das vorige verständlich zu machen und zu erklären Ferner sagt er, woher man beweisen wolle, daß Noahs Söhne ausserordentliche Gaben des Geistes gehabt hätten? So etwas mag wol Witting behauptet haben, ich nicht. Die Noachischen Söhne werden πνευματα nicht בָּשָׂר genannt, weil sie sich durch ein besseres Leben von den übrigen Menschenkindern unterschieden und auszeichneten. Zulezt fügt er hinzu: Denique quod ad servationem Noachi Noachidarumque attinet, quam vocibus εν φυλακη indicari existimat Wittingius, ea omnino v. 20 expressis verbis significantur: διεσωθησαν δι υδατος. Quis autem adducetur, ut credat, unam eandemque rem necessitate non cogente, indicari. Gleichsam als wenn man nicht unendliche Beyspiele selbst im N. T. hätte, wo ein weniger deutlicher Satz sogleich darauf deutlicher gemacht wird. Von der necessitas cogens und non cogens können wir nicht urtheilen. Wollte man hier wegstreichen, was einem überflüßig zu seyn deuchte, so hätte man viele Stellen

len auszustreichen; man könnte immer sagen, man fände keine necessitas cogens, warum diese oder jene Worte sollten angeführt werden. Deutlichkeits wegen wird hier das lezte von der Arche Noah angeführt, damit es einleuchte, worauf mit jenen Worten πνευμασι εν φυλακη gesehen werde.

Aus der bisherigen Erklärung dieser Worte folgen nun nachstehende porismata: 1) Von Christi Tode und seiner Auferstehung ist hier eigentlich nicht die Rede, denn θανατωθεις σαρκι und ζωοποιηθεις πνευματι sind zu allgemein, und lezteres heißt nur am Leben erhalten werden. 2) Die Präexistenz der höhern Natur Christi ist in diesen Worten deutlich ausgedrückt, weil er schon zu Noah Zeiten den damaligen Menschen Heil versprochen und auch dazu verholfen hat. 3) Die Lehre von der Höllenfarth Christi kann aus dieser Stelle ganz und gar nicht bewiesen werden; ob sie gleich sonst ein locus classicus in dieser Lehre war; denn die εν φυλακη πνευματα sind Noah und seine Söhne nebst dazu gehörigen Personen, die in der λαρναξ erhalten wurden. Zu dieser sonderbaren Meynung der Höllenfarth Christi, wie sie die römisch-catholische und lutherische Kirche nach ihren Symbolen lehren, hat der Teufel die Theologen verführt: denn weil dieser böse Geist zu denen gehört, welche Judas nennt: αγγελες τες μη τηρησαντας την εαυτων αρχην, αλλα απολιποντας το ιδιον οικητηριον, εις κρισιν μεγαλης ημερας, δεσμοις αιδιοις υπο ζοφον τετηρηκεν, und überhaupt vom Satan gesagt

wird, daß er sey εν φυλακη; oder wie Petrus diese bösen Geister beschreibt 2 Petr. 2, 4. σειραις ζοφε ταρταρωσας, παρεδωκεν εις κρισιν τετηρημενες: so sind diese guten Leute hierdurch verleitet worden, auch hier diesen Ort auf eine ähnliche Art zu verstehen. 4) Von lasterhaften Menschen vor der Sündfluth ist hier gar nicht die Rede, weil απειθησαντες nur die mißtrauischen Noachiden bezeichnet. 5) Von einer christlichen Mythologie kommt hier durchaus nichts vor. Was also Semler, das Alpha der Mythopoeen und einige seiner neuern Nachbeter hier salbadern, kann durchaus nicht bestehen. Jener schreibt bey dieser Stelle in der Paraphrase dieses Briefs S. 178.: Iam quod attinet ad rem ipsam, saepius iam distinguere ausus sum in libris N. T. notiones locales, singulares, tironum; quae minime traducendae sint in illam doctrinam, quae est omnium christianorum; quia sint tantum επιχωριοι quasi: quas Apostoli ipsi nec praeiverunt nec approbarunt, licet eas non commemorare non possent. Huius generis ego has sententias esse statuo, cet. und S. 180. nennt er nach seiner Art dergleichen sententias rudium adhuc christianorum. Maneo autem in sententia, recitari hic opinionem, qui Christum post mortem, apud inferos versatum esse putabant, τα εκεισε οικονομησαντα, ut seculis sequentibus solent plerique christiani scriptores loqui: und weiterhin sagt er: equidem putarim rem ipsam hoc secum ferre, ut homines, qui mythologiam quasi aliquam iam inde a longo tempore

in-

informaverant, de statu maiorum suorum post mortem, εν Αδη; de palatio et portis, de imperio et potestate mortis; ipsiusque diaboli in mortuos illos, qui ante Christum vita hac exierint: ut igitur isti homines minime uno quasi conatu debere has imagines potuerint. Man trage nicht erst Mythen, wie hier geschehen ist, in das N. T. hinein; so hat man nicht nöthig dieselben wieder herauszutragen.

IV.

Ueber Christi Armuth.

Ob Christus unser Erlöser reich oder arm gewesen, wird meines Wissens nicht bezweifelt: einstimmig behauptet man lezteres; und nimmt für gewiß an, daß er keine irdischen Güter besessen habe. Hier ist nun freilich zwischen Armuth, Dürftigkeit, Nothleiden und Bettelarmuth ein Unterschied zu machen; gewöhnlich bestimmt man nicht, welche Art von Mangel man Christus zueignen müsse. Auch den Griechen und Lateinern ist dieser Unterschied und diese Synonymie nicht unbekannt; jene besonders unterscheiden zwischen πτωχος und πενης. Christus konnte arm seyn, deswegen aber brauchte man ihn noch nicht für einen Nothleidenden und Bettler zu halten. Von beyden leztern Mängeln findet sich wenigstens in der Evangelischen Geschichte keine Spur; nirgends

gends erzehlen die Evangelisten, daß es Jesu an Befriedigung der menschlich-nothwendigsten Bedürfnissen gefehlt habe, so daß er wäre gezwungen worden, anderer Menschen Hülfe und Mildthätigkeit deswegen anzurufen. Daß dennoch in der Römischen Kirche dieses sey behauptet worden, bezeugt wenigstens der Franciscaner-Orden. Unsere Protestantischen Theologen, nehmen auch eine sehr große Armuth Christi an, welche sich ohne Dürftigkeit und Bettelarmuth beynahe nicht denken läßt: sie beschreiben Christus Τελευικȣ πενεςερος. Ich will hierüber einige Protestantische Theologen anführen. **Mursinna** in seinem Compendio Theologiae Dogmaticae §. 178. S. 180. schreibt: Per omne tempus, quo doctoris munere inter Iudaeos fungebatur (warum nicht auch vorher?) in *summa* vixit *paupertate* — Matth. VIII, 20. Summa paupertas zu deutsch äusserste Armuth will doch viel sagen; alsdann hat er nicht einmal so viel gehabt, daß er die allernöthigsten Bedürfnisse hat können bestreiten; dann haben ihm wol mildthätige Herzen aus Mitleiden müssen zu Hülfe kommen. Eine solche Armuth in superlativo ist dann wol von einer großen Dürftigkeit und Bettelarmuth nach unsern Begriffen wenig unterschieden. Joh. Christ. **Döderlein** in den Institutio theologi christiani Part. II edit. quint. p. 232. sagt: ad molestias referimus fortunarum tenuitatem Matth. 8, 20. Luc 9, 58. 2 Cor. 8, 9. Redet dieser Dogmatiker hier gleich nicht bestimmt genug; so siehet man doch aus den angeführten

Stel-

Stellen, daß er das gewöhnliche hierin behauptet habe. Joh. Franz (nicht Friedrich, wie ihn verschiedene Schriftsteller getäuscht durch das Fr. anführen) **Buddeus** in seinen Institutiones theologiae dogmaticae (einer Schrift, die wegen der Deutlichkeit, der historischen und litterarischen Bemerkungen vor vielen neuern in dieser Art Bücher den Vorzug verdient) S. 781. sagt in der Note: Nemo hac de re dubitavit (nemlich statum exinanitionis Christi a primo statim conceptionis momento initium sumsisse) nisi qui nunquam, quae Evangelistae de vita Christi literis consignata reliquerunt, legerit. Hinc vero, uti constat, Christum in *summa paupertate* (vermuthlich hat **Marsinna** von hier jenen Ausdruck entlehnt) vitam duxisse, ita ipsemet confirmat, quando dicit: habent vulpes latebras suas, et volucres coeli nidos suos, sed filius hominis non habet, ubi caput reclinet; Matth. VIII, 20. Neque tamen hoc ita capiendum, ac si Christus aut apostoli mendicaverint, quippe quod nullibi legitur; etsi ea, quae sponte offerebantur, acceperint, quod et diserte Ioannes testatur; cap. XII, 6. Hinc et frustra monachi mendicantes ad exemplum Christi atque apostolorum provocant. Exorta autem inter ipsos Franciscani ordinis monachos circa annum Christi 1321 acris contentio est de paupertate Christi. Nonnulli namque asserebant, Christum nihil plane, quod ceu proprium sibi vindicare potuerit, habuisse, simulque ad constitutionem Nicolai III, quae incipit: *Exiit, qui seminat*,

nat, provocarunt; quippe in qua pontifex inter alia ita pronuntiat: *Abdicationem proprietatis omnium rerum, tam in communi, quam in speciali, propter Deum, meritoriam esse, et sanctam, quam et Christus, viam perfectionis ostendens, verbo docuit, et exemplo firmavit; quamque primi fundatores militantis ecclesiae, prout ab ipso fonte hauserant, volentes perfecte vivere, per doctrinae ac vitae exempla in eos derivarunt.* Cui licet alii acriter se opponerent, nihilo secius fratres minores, comitiis generalibus ordinis sui Perusii celebratis, per literas encyclicas declararunt, in Viennensi concilio per Universalem et catholicam ecclesiam approbato, et per ipsum Ioannem XXII. in decretali, *quorundam exigit*, commendato; et secundum illud censere, Christum et apostolos nihil iure proprietatis, dominii seu iuris proprii, in communi habuisse, hancque propositionem non esse haereticam, sed sanam et catholicam. Ea re inductus Ioannes XXII. pontifex, primo quidem edita constitutione, *ad conditorem canonum*, Nicolai III. constitutionem antea memoratam, quousque fratribus minoribus dominium proprietatemque rerum habere liceat, declaravit, tum vero altera constitutione, *cum inter nonnullos*, anno 1323 promulgata hancce propositionem, Christus et apostoli in speciali non habuerunt aliqua, nec in communi, eiusque assertionem pertinacem, erroneam et haereticam pronunciavit. Cumque non deessent, qui ipsas hasce pontificis constitutiones impugnarent,

rent, idem Ioannes XXII. nova conſtitutione, quae incipit: quia quorundam mentes, priores conſtitutiones vindicavit et confirmavit. Ab omnibus enim, *tanquam* haereticos haberi ac evitari iuſſit, qui verbo, vel ſcripto defendere vel approbare conſcriptam illam propoſitionem praeſumſerint: quod Chriſtus et apoſtoli, in iis, quae habuiſſe loguntur, tantum habuerint, absque iure aliquo, ſimplicem uſum facti. Ex quo, (ſi verum eſſet) ſequeretur, uſum Chriſti fuiſſe non iuſtum, quod blasphemiam continet. Plura qui de hacce controverſia deſiderat, Nat. Alexandrum adeat hiſt. Eccleſ. Tom. 7. ſec. 13 et 14 c. 2. art. 3. p. 44. ſeqq. Ioanni XXII. pontifici paupertatem Chriſti haud placuiſſe, non mirabitur, qui vitam moresque eius conſideraverit. Cumque hac in re palam a Nicolao III. diſſentiat, quo pacto hosce pontifices inter ſe concilient, ne infallibilitatis charactere excidant, maximopere laborant Romanenſes, praeſertim, quem iam laudavimus Nat. Alexander l. c. Diſſert. II. pag. 54. ſeq. Sed hoc noſtra parum refert. Ad rem ipſam quod attinet, negari ſane nequit, quae Chriſtus ad ſuam, atque apoſtolorum ſuſtentationem ab aliis accepit, iure poſſediſſe, adeoque et recte in ſuum atque apoſtolorum uſum convertiſſe; ſecus enim qui ſentiret, eum aſſerere oporteret, quaecunque nobis ab aliis dono dantur, neutiquam recte accipi, quo ipſo et admittendum eſſet, peccare pauperes quoslibet, quando eleemoſynas accipiunt; quod ſtolidum non minus, quam impium

eſt.

est. Nemo tamen ideo negaverit, Christum in summa paupertate vixisse; quia quaecunque apostoli accipiebant, statim ad usus necessarios, imo et ad eleemosynas aliis iterum impertiendas impendebant; adeoque si usum rerum ad vitam hanc summopere necessariarum demas, dici non potest, Christum aliquid proprii habuisse, quod et ipsemet loco antea citato Matth. VIII, 20. testatur. Is vero, qui tantum, quae ad usum vitae huius necessaria sunt, ab aliis accipit, si pauper dicendus non sit, nemo unquam mortalium pauper dici poterit. Aus dieser langen Stelle des **Buddeus**, welche das Wesentliche von dieser Lehre nebst den darüber geführten Streitigkeiten kurz erhält, ersiehet man, welche Mühe es diesem Theologen gemacht hat, die summa paupertas Christi zu behaupten. An eigentliche Betteley ist hier freilich nicht zu denken; besonders wenn man bedenkt, daß ein Bettler nicht eben braucht arm zu seyn, denn man hat, wie bekannt, auch reiche Bettler. Allein ich kann mich doch nicht einmal überzeugen, daß Christus arm und nothdürftig gewesen, und unter solche Leute gehört habe, wie man sie heut zu Tage nennt. Maria und Joseph, als die Eltern Jesu waren zwar zur Zeit der Geburt Jesu keine reiche Leute und Kapitalisten, wie man hiervon wahrscheinliche Beweise anführt: aber sie konnten doch ihr gutes Auskommen haben und nach ihrem Stande anständig leben; auch konnten sie Jesum ihren Sohn ordentlich unterhalten und erziehen. Als Jesus erwachsen war, hatte

er ein gutes Metier erlernt, denn er war ein Künstler. Marcus Kap. 6, 3. sagt ganz deutlich: ουχ ϐτος ες̓ιν ο τεκτων; Hier wird er κατ᾽ εξοχην mit dem Artikel ο τεκτων genannt, gleichsam als vormals Aristoteles oder Pythagoras ο φιλοσοφος hießen. Nun erzählt schon Suetonius im Leben des Nero: unde illa vox celeberrima, το τεχνιον πασα γαια τρεφει: quo maiore scilicet venia meditaretur citharaedicam artem, principi sibi gratam, privato necessariam. Wir sagen auch im Deutschen von jedem Handwerk, das doch noch einen Grad unter einer Kunst stehet, daß es einen goldenen Boden habe, und seinen Mann ernähre. Sokrates, der doch sonst mit Christus verglichen wird, konnte sich durch seine Bildhauerarbeit recht guten Unterhalt verschaffen. Warum sollte sich Christus nicht auch von seiner Kunst unterhalten haben? Das Wort τεκτων ist nach dem Hesychius so viel als τεχνιτης und entspricht dem hebräischen חָרָשׁ, welches überhaupt einen Künstler bedeutet. Die Kirchenväter verstehen durch jenes griechische Wort gewöhnlich einen faber lignarius oder Zimmermann; allein sie können hiervon keinen Beweis anführen. Hat nun ein Künstler noch dazu einen fähigen Kopf und Genie, dergleichen man Christus nicht absprechen kann; so wird er in seiner Kunst vorzüglich gewesen seyn; so wie dieses auch bey dem Sokrates der Fall war. Folglich konnte es ihm auch an Absatz seiner Waare nicht fehlen: er mußte daher nothwendig sein gutes Auskommen

haben.

haben. Man kann daher auch in dieser Rücksicht sich Jesum nicht bettelarm vorstellen.

Allein, wird man einwenden, die Theologen führen doch vier Sprüche an, mit welchen sie, wo nicht Jesu äusserste Armuth, doch überhaupt dieselbe beweisen. Sie berufen sich, wie schon angeführt auf Matth. 8, 20.: Και λεγει αυτω ο Ιησους· αι αλωπεκες φωλεους εχουσι, και τα πετεινα του ουρανου κατασκηνωσεις ο δε υιος του ανθρωπου ουκ εχει που την κεφαλην κλινη. Es ist dieses die Antwort, die Christus einen Schriftgelehrten gab, der ihn fragte: Rabbi, ich will folgen, wo du nur hingehen wirst (ακολουθησω σοι οπου εαν απερχη. Dieser Schriftgelehrte mochte sich vermuthlich dadurch, wenn er ein Jünger Christi würde, eine große Macht, Ansehen, auch wol Reichthum versprechen. Darauf antwortete Christus obige angeführte Worte: αι αλωπεκες κ. λ. Dieses erklärt man wenigstens von **Theophylactus** Zeiten bis jezt von der äussersten Armuth Jesu. Allein dagegen fällt einem sogleich der Zweifel ein: wenn Jesus so arm war, so brauchte er dieses dem Schriftgelehrten nicht erst zu sagen, denn dieser wußte es ja ohnehin, daß Jesus nicht begütert sey; sein ganzes Aeusserliche zeigte schon etwas niedriges. Durch Jesu Antwort, wenn dadurch sein gegenwärtiger geringer Zustand sollte vorgestellt werden, konnte der Schriftgelehrte auch nicht von seinem Vorhaben abgeschreckt werden; denn er konnte denken, daß wenn gleich

Jesus

Jesus jezt arm sey, so könnte er doch künftig als dessen Anhänger, wenn er ähnliche Thaten, als sein Meister verrichten würde, dadurch sich groß Ansehen und Reichthum verschaffen. Es müssen also diese Worte Christi wol auf die Zukunft gehen. Der gedachte sprichwörtliche Ausspruch, die Füchse haben Gruben, und die Vögel Nester, drückte auch gar nicht aus, daß diese Thiere etwas besitzen, denn es ist schon an sich unrichtig, daß unvernünftige Thiere etwas besitzen können; sondern es sagt bloß, daß diese Thiere Oerter haben, wo sie sich sichern können, und einigermaaßen vor den Nachstellungen ihrer Feinde gedeckt sind. Das Wort κατασκηνωσις bedeutet nicht ein Nest, wie der alte Vulgatus und die neuen Lexicographen des N. T. gemeiniglich es übersetzen, sondern einen locus, in quo considunt et quiescunt volucres noctu, etiam interdiu, tutae ab omni coeli iniuria; es sind latibula et cubilia. Die Vögel halten sich auch nicht in ihren Nestern auf, noch vielweniger um daselbst zu ruhen und vor schlimmem Wetter sich zu sichern. Daß dieses Wort keine Nester bedeutet, hat Joh. Friedr. Fischer in seinen Prolusionibus de vitiis Lexicorum N. T. S. 285. weitläuftig gezeigt. Doch muß man nicht glauben, als wenn dieses niemand vorher gewußt hätte. Schon Theod. Beza schreibt bey dieser Stelle: κατασκηνωσεις i. e. hoc loco καλιαι: nisi ad arborum ramos referre malimus, quo sese aves quotidie recipiunt. Significantur autem proprie hoc vocabulo umbracula. Nam σκηνη a σκια deri-

derivatur, declaratque proprie tabernaculum ex ramis et frondibus contextum. Hernach hat auch Paul Colomesius in den Opp. von Alb. Fabricius 1709 herausgegeben S. 618 dieselbe Bemerkung gemacht: κατασκηνωσεις Matth. 8, 20. non nidos, schreibt er, ut vetus interpres (siquidem et citra eos aves in ramis stabulantur) sed umbracula, aut diversoria, ut transtulit Cyprianus. De diversorii (deversorii) voce pro amoeno secessu multa lectu non iniucunda Iuretus ad Symmachum pag. 8. edit. ultim. Es ist daher zu verwundern, daß die neuern Uebersetzer des N. T. hier immer noch Nester finden. Doch wie viele richtige Bemerkungen der vormaligen Interpreten dieses Buchs vernachlässigen und übersehen die jetzigen Tagelöhner der Uebersetzer. Heinr. Gottfr. Reichard, dieser sonst schätzbare Uebersetzer des N. T. giebt diese Stelle in seiner lateinischen Uebersetzung so: sua cuique vulpi, suus cuique volucri nidus est (dieses sagt Jesus nicht; widerstreitet auch der Naturgeschichte); at ego ne tantum quidem loci meum vocare possum, quantum capiti reclinando sufficiat. (Auch dieses ist ein hineingetragener Sinn, und widerspricht der Geschichte Jesu). Der Verstand dieser Stelle ist vielmehr dieser: Die Füchse haben Höhlen (wodurch sie sich nemlich sichern) und die Vögel Zufluchtsörter (als Höhlungen in Bäumen, wodurch sie sich gleichfalls vor Nachstellungen verwahren; nur der Messias hat nicht πϐ την κεφαλην κλινη. Diese griechischen Worte erklären die ältesten Inter-

terpreten, die Kirchenväter von der Armuth Christi, und besonders sagen sie, daß er keine Wohnung gehabt; denn diese begehre man, um darin zu ruhen, und vorzüglich, daß der Kopf ruhe: daher bedeute κεφαλην κλινειν zuerst ruhen, hernach eine Wohnung oder Behausung haben. **Chrysostomus** in der 28sten Homilie S. 335 et 336. T. I. edit Paris. Ουτος γαρ ιδων τα πολλα σημεια, και πολλους επισυρομενους, προσεδοκησε χρηματιζεσθαι εκ των τοιουτων θαυματων. διοπερ και ακολουθησαι εσπευδε. [και] ποθεν τουτο δηλον; απο της αποκρισεως ης ο Χριστος ποιειται, ου προς την ερωτησιν των ρηματων, αλλα προς την γνωμην της διανοιας απαντων, τι γαρ, φησι, χρηματα προσδοκας ακολουθων εμοι συλλεγειν; ειτα, ουχ ορας οτι ουτε καταγωγιον μοι εστιν, ουδε τοσουτον οσον ταις ορνισιν; αι γαρ αλωπεκες, φησι, φωλεους εχουσι, και τα πετεινα του ουρανου κατασκηνωσεις· ο δε υιος του ανθρωπου ουκ εχει που την κεφαλην κλιναι. (Für unser κλινη steht hier eine nicht verwerfliche Lesart κλιναι). **Theophylactus** über diese Stelle p. 44. edit. Paris. schreibt: ουτος (γραμματευς) ουν ιδων τα πολλα σημεια, προσεδοκησεν εκ τουτων χρηματα συναγειν τον Ιησουν, διο και σπουδαζει ακολουθειν αυτω, ινα και αυτος συλλεγη. Ο δε Χριστος προς την διανοιαν αυτου απαντων, μονονουχι τουτο φησι· προσδοκας ακολουθων εμοι, χρηματα συλλεγειν; ουχ ορας οτι αοικος ειμι; τοιουτος και ο ακολουθων εμοι, οφειλει ειναι. Ein gleiches meldet er auch in seinem Comment. in Luc. p. 371. edit. Paris.: επει γαρ ειδε τον Κυριον πολυν οχλον επαγομενον,

ενο-

ενομισεν, οτι απο τουτων χρηματα συλλεγει ο Κυριος, και ωετο και αυτος, ει ακολουθησει τω Ιησου, συναγαγειν χρηματα· δια τουτο ουν αποκρουεται αυτον ο Κυριος, μονονουχι λεγων αυτω τοιαυτα· συ μεν νομιζεις χρηματα συναξειν απο του ακολουθειν εμοι. οιει γαρ οτι ο εμος βιος τοιουτος εστιν. αλλ᾽ ουχ ουτως εχει. τοσουτον γαρ πτωχειαν εισηγουμαι και διδασκω, ωστε ταλλα μεν ζωα φωλεους εχειν. εμε δε, μηδε οικιαν. Unter den lateinischen Kirchenvätern erklärt es *Hieronymus* Tom. 9. pag 12. edit. Basil. nicht anders, wo selbst er sagt: quid me propter divitias et saeculi lucra, cupis sequi, quum tantae sim paupertatis, ut ne hospitiolum quidem habeam, et non meo utar tecto. Noch weiter ging *Salvianus* contra avaritiam Libr. *IV.* Sunt quidam, schreibt dieser, quibus etsi vestimenta desunt, alimenta non desunt: multi sane hospitio egent, vestibus non egentes: multi domo carent, sed non substantia: sunt denique: quibus etsi desunt multa, non desunt omnia; Christus tantummodo solus est, cui nihil est, quod in omni humano genere non desit.

Diesen Erklärungen sind darauf die neuern Interpreten seit der Reformation insgesamt gefolgt; wie wenigstens die Auslegungen, die ich darüber nachgelesen habe, dieses bezeugen können. Demungeachtet scheint mir diese gewöhnliche Auslegung völlig unrichtig zu seyn. Das Zeitwort κλινειν heißt nicht hinlegen, wie es doch übersezt wird, sondern neigen, hinneigen, z. B. Joh. 29, 30. η δε ημερα ηρξατο κλινειν, d. i.

der

der Tag neigte, es wollte Abend werden. Kap. 24, 29. κεκλικεν η ημερα, es fängt an Abend zu werden. Es ist das eigentliche Wort, das von der Sonne gebraucht wird, wann sie sich neigt, daher die Substantiva bey den Astronomen κλισις und εγκλισις. Bey den Hebräern wird auf dieselbe Art נטות gebraucht, als Richt. 19, 8 עד־נטות היום ingleichen פנה Jerem 6, 4. κεκλικεν η ημερα sc. εις ἑσπεραν. Daher heißt auch κλινη lectus, in quo reclinare possumus, Apok. 2, 22. ιδε βαλλω αυτην εις κλινην, d. i. ich will sie aufs Krankenlager bringen. Bey den Syrern heißt deswegen die Krankheit ܡܦܠܐ ܒܥܪܣܐ Prolapsio in lectum. Am besten kann unsere Stelle aus Joh. 19, 30. erläutert werden, wo es heißt: και κλινας (Ἰησους) την κεφαλην, παρεδωκε το πνευμα, d. i. da er sein Haupt geneigt, gab er seinen Geist auf. Hierauf siehet nun Jesus, wenn er zu dem Schriftgelehrten sagt, daß der Messias nicht haben werde, wo er sanft entschlafen oder sterben könne, sondern daß er einen gewaltsamen Tod erdulden werde. Er verkündigte mit diesen Worten seinen bevorstehenden Kreutzestod. Das Kreutz war nicht sein Eigenthum, wo er ordentlich und eines natürlichen Todes sterben konnte; sondern etwas fremdes. Parallel mit diesen Worten ist jener Ausspruch des Aristophanes in Eccles. γεωργειν τω μεν πολλην (γην) τω δε ειναι μηδε ταφηναι. Hier hieß es nicht, er neigte sein Haupt auf das Bett, την κεφα-

κεφαλην κλινει εις την κλινην, sondern bloß κλι-νας την κεφαλην. Der Sinn gedachter Worte ist also dieser: Die Füchse haben Gruben und die Vögel Aeste und Zweige, wo sie sich verbergen und sichern können: hingegen der Messias ist vor nichts geschüzt, er wird nicht einmal auf seinem Lager ruhig sterben können. Der γραμματευς hatte Jesu vorgestellt: ακολȣθησω σοι οπȣ εαν απερχη. Das lezte Wort απερχη verstand der Schriftgelehrte eigentlich, und meinte wol nichts anders, als er wolle überall Jesu Jünger seyn. Jesus aber nahm von diesem Worte Gelegenheit, dieses in einer andern Bedeutung zu nehmen und seinen grausamen Tod zu verkündigen. Das Wort απερχεσθαι bedeutet auch bekanntlich sterben, und zwar wegen der gewöhnlichen Ellipsis εκ τȣ βιȣ s. ανθρωπων, z. B. Joh. 16, 7. συμφερει υμιν, ινα εγω απελθω und im 5. v. εαν μη απελθω. Der Schriftgelehrte versprach sich von Jesu, daß er dereinst eine sehr angesehene und wichtige Person werden würde; und durch ihn glaubte er als Anhänger Jesu auch eine wichtige Rolle zu spielen. Jesus antwortete ihm aber: Du trügst dich, der Messias wird allen möglichen Nachstellungen und Verfolgungen ausgesezt seyn, und zulezt noch dazu eines grausamen Todes sterben.

Man könnte bey unserer Stelle verglichen mit Joh 19, 30. eine εναντιοφανειαν angeben; man könnte sagen: Jesus sage hier, der υιος τȣ ανθρωπȣ ουκ εχει πȣ την κεφαλην κλινη, dagegen

stehe

stehe Joh. 19, 30. και κλινας την κεφαλην παρεδωκε το πνευμα. Allein diese Schwierigkeit und dieser Schein-Widerspruch verschwindet bald, wenn man bedenkt, daß Jesus nach der lezten Aussage allerdings am Kreutz nicht hatte, wo er sein Haupt sollte hinlegen: er neigte sein Haupt nicht zum Bette; sondern nur überhaupt, er neigte sein Haupt. Jene Weissagung Jesu ist also bey seinem Kreutzes-Tode recht wörtlich eingetroffen; und beyde Aussprüche stehen durchaus in keinem Streite.

Der Einwurf, daß Christus in der gegenwärtigen Zeit rede, da doch die künftige Zeit solle angedeutet werden, indem er sage: ουκ εχει und κεφαλην κλινη, kann bey einem Kenner der Schreibart des N. T. besonders der Reden Christi keinen Eindruck machen; denn Jesus pflegt gewöhnlich so zu reden: z. B. Matth. 5, 46. εαν γαρ αγαπησητε τους αγαπωντας υμας, τινα μισθον εχετε für ἕξετε Matth. 17, 11. ο Ιησους ειπεν αυτοις· Ηλιας μεν ερχεται πρωτον, και αποκαταστησει παντα d. i. ελευσεται. Matth. 26, 29. οταν αυτο πινω μεθ' υμων καινον εν τη βασιλεια του πατρος μου für πωσω μεθ' υμων. Luc. 13, 32. πορευθεντες ειπατε τη αλωπεκι ταυτη, Ιδου, εκβαλλω δαιμονια και ιασεις επιτελω σημερον και αυριον και τη τριτη τελειουμαι. Luther; und am dritten Tage werde ich ein Ende nehmen. Syrus: מְשְׁתַּמְלֵא compleor i. e. occidor für occidar. Joh. 7, 27. αλλα τουτον οιδαμεν ποθεν εστι· ο δε Χριστος οταν ερχεται, ουδεις γινωσκει ποθεν εστι. Joh. 7, 33. ειπεν ουν αυ-

τοις ο Ιησους. ετι μικρον χρονον μεθ' υμων 'ειμι, και υπαγω προς τον πεμψαντα με Joh. 10, 17. 18. Δια τϐτο ο πατηρ με αγαπα, οτι εγω τιθημι την ψυχην μου, ινα παλιν λαβω αυτην· ουδεις αιρει αυτην απ' εμου, αλλ' εγω τιθημι αυτην απ' εμαυτϐ. Joh. 16, 16. οτι εγω υπαγω προς τον πατερα u. s. w. In unserer Stelle ist also ϐκ εχει πϐ την κεφ. κλινη zu erklären durch ουχ ἑξει und auch billig so zu übersetzen, obgleich bisher dieses noch nicht geschehen ist. Ist also die künftige Zeit zu verstehen; so wird mit diesen Worten nicht Christi gegenwärtiger Vermögens-Zustand beschrieben. Folglich kann schon aus diesem Grunde, diese Stelle keinen Beweis von Christi damaliger Armuth abgeben.

Leser, welche das bisher gesagte, genau überlegen, werden hoffentlich nicht mehr diesen Ort zum eigentlichen Beweis der Armuth Christi künftig anführen.

Der andere Spruch, womit die Theologen die Armuth Christi beweisen wollen, stehet 2 Cor. 8, 9 γινωσκετε γαρ την χαριν τϐ Κυριϐ ημων I. X. οτι δι υμας επτωχευσε, πλϐσιος ων· ινα υμεις τη εκεινϐ πτωχεια πλϐτησητε. Hier braucht man weder Gelehrsamkeit noch Scharfsinn zu haben, um einzusehen, daß Paulus nicht von einem eigentlichen Reichthum, noch von einer gewöhnlichen Armuth redet, sondern daß durch πλϐσιος ων nichts anders, als seine höhere göttliche Natur verstanden wird, die er hatte, ehe er Mensch ward. Daß er arm geworden, kann

also

also nichts anders anzeigen, als daß er die geringe menschliche Natur in Gegensatz seiner vorigen vortrefflichen hat angenommen. Hätte Jesus auch Midas oder Krösus Schätze gehabt, so konnte Paulus doch sagen, er sey um unsertwegen arm geworden: ο λογος σαρξ εγενετο. Es kann also nur hier die Armuth Christi gemeint seyn, wodurch die Christen eigentlich reich werden, nemlich seine heilbringende Lehre und Versöhnung, oder wie er sich im 7. v. ausdrückt: εν παντι περισσευετε, πιστει και λογω και γνωσει, και παση σπουδη και τη εξ υμων εν ημιν αγαπη. Da hier also von einem ganz andern Reichthum und einer andern Armuth, als dem gewöhnlichen und eigentlichen Reichthum und der gewöhnlichen und eigentlichen Armuth die Rede ist, und an keinen Ueberfluß oder Mangel an irdischen Gütern zu denken ist; so kann dieser Ort keine Beweisstelle von Christi eigentlicher Armuth abgeben.

Der dritte Spruch, womit man gewöhnlich Christi Armuth darthun will, findet sich Phil. 2, 7. αλλ' εαυτον εκενωσε, μορφην δουλου λαβων, εν ομοιωματι ανθρωπων γενομενος. Hat er Knechts- oder eigentlich Sklavengestalt gehabt, sagt man; so konnte er nichts Eignes besitzen, sondern alles was er hatte, gehörte seinem Herrn zu. Da aber aus Christi Geschichte bekannt ist, daß er ein Freigebohrner, ein ingenuus und liber gewesen; so kann ihm das Prädikat eines Sklaven nicht zukommen; besonders da man nichts von seinen Herrn u. d. g. m. weiß. Daher

her erklären einige Interpreten dieses δȣλος durch einen geringen Menschen. Wie denn auch Schleusner in dem lexikon bey dem Worte δȣλος sagt: es bedeute dieses, qui est vilioris conditionis et contemtus Phil. 2, 7. μορφην δȣλȣ λαβων, ubi μορφη δȣλȣ conditio vitae Iesu in his terris vilis et humilis vocatur. Dieses ist unrichtig: δȣλος heißt und bleibt hier ein Sklave; wie dieses μορφη δȣλȣ auch die Kirchenväter immer durch φυσις erklärt haben. Worin diese μορφη δȣλȣ nun bestanden habe, erklärt Paulus selbst in den darauf folgenden Worten: εταπεινωσεν εαυτον, γενομενος υπηκοος μεχρι θανατȣ, θανατȣ τε ςαυρȣ. Christus nahm Sklaven-Natur an sich, dadurch, daß er sich wie ein Sklav kreuzigen und in seinem Tode, als dergleichen Menschen behandeln ließ. Es ist bekannt genug, daß die Strafe der Kreuzigung eine Todesstrafe war, womit man nur Sklaven und keine Freien bey Griechen und Römern zu belegen pflegte, wie dieses alles hinlänglich ist gezeigt worden. Christus war also darin einem Sklaven ähnlich, daß er gekreuziget worden; und weiter hatte er keine Aehnlichkeit mit dieser Art von Menschen. Armuth und Dürftigkeit kommen hier gar nicht in Erwägung. Christus konnte in seinem Leben sehr reich gewesen seyn, und doch konnte Paulus wegen des gedachten Umstandes sagen: er nahm Sklavengestalt an sich, weil er den Tod eines Sklaven starb. Grotius und andere, die da sagen, er werde Sklave genannt, weil er keine eigene Haabe besessen habe, irren sich daher sehr.

Eine

Eine vierte Beweisstelle, um damit Christi Armuth darzuthun, nimmt man aus Zachar. 9, 9. und Matth. 21, 5. Jene Stelle übersezt Luther: siehe, dein König kommt zu dir, ein gerechter und ein Helfer; arm (עָנִי) und reitet auf einem Esel. Das hebräische Wort עָנִי mag freilich wol in einigen Stellen der Bibel arm bedeuten, aber gewiß nur in sehr wenigen; die gewöhnliche Bedeutung dieses Worts ist gebeugt, elend, niedrig und unterdrückt. Metaphorisch zeigt es einen demüthigen und sanftmüthigen an. In dieser Stelle eignet sich nun alles zu dieser lezten Bedeutung. Es wird hier ein König beschrieben, der von ganz anderer Art, als der der gewöhnlichen Könige ist. Jener sey kein stolzer Herrscher und Tyrann, sondern ein gerechter, gnädiger und sanftmüthiger Herr. Der Umstand, daß von diesem König gesagt wird, er reite auf einem Esel, dem Füllen einer Eselin mag Luther wol bewogen haben, hier das עני durch arm zu übersetzen. Allein heut zu Tage ist ja jedermann bekannt, daß im Morgenlande der Esel das verachtete Thier nicht ist, wofür es bey uns gehalten wird. Die Alexandrinische Uebersetzung hat es daher richtig durch πραυς gegeben, so wie die übrigen alten Uebersetzungen. Ja im Matth. 21, 5. wird dieses Wort gleichfalls mit den LXX. richtig übersezt: ο βασιλευς σου ερχεται σοι πραυς und nicht πτωχος; wo es Luther ebenfalls richtig durch sanftmüthig ausgedruckt hat. Ich bin noch immer des Glaubens mit den ältern

Theo-

Theologen und Exegeten, daß die Stelle Zach. 9, 9. eine Weissagung auf den Messias sey; sollte dieser auch hier in der Mitte, wie ein Deus εκ μηχανης zu stehen kommen; wenigstens kann dieß lezte meinen Glauben nicht wankend machen.

Da diese vier Stellen in den Dogmatiken und Postillen gewöhnlich angeführt werden, um Christi Armuth darzuthun; diese aber hierzu völlig unkräftig sind: so wird man künftig sie hoffentlich nicht mehr hierzu anführen. Hat man sonst, so viel ich weiß, keine andere Beweise für die Armuth Christi: so wird man wol dieses Dogma wo nicht aufgeben, doch wenigstens es dahin gestellt seyn lassen.

Wenn man dieses alles genau überlegt; so wird man wol die im Anfange dieser Abhandlung aufgeworfene alternative Frage, ist Christus reich oder arm gewesen, nicht annehmen, sondern darauf antworten: Keines von beyden, weder reich noch arm; weil sich noch ein drittes, nemlich **seinen nöthigen Unterhalt haben**, denken läßt. Dieser mittlere Zustand, diese aurea mediocritas, bey der sich die meisten Menschen gewöhnlich am glücklichsten befinden, wird vermuthlich auch Christus gewählt haben, um auch damit zu zeigen, daß der Mensch durch seiner Hände Arbeit seinen Unterhalt verdienen müsse. Vermuthlich wird er mit seinem Beyspiel bestätigt haben, warum vormals Salomo bat: **Armuth und Reichthum gieb mir nicht;**

nicht; laß mich aber mein bescheiden Theil Speise dahin nehmen, Prov 30, 8.; oder wie er selbst in seinem vortrefflichen Gebet uns lehrte: unser täglich Brod gieb uns heute.

V.
Ist die gewöhnliche Pronunciation מְנֻחָה 1 Mos. 49, 15. richtig?

Dieses Wörtchen מְנֻחָה ist von den ältesten Abschreibern der Handschriften und Uebersetzern, so viel deren sind, in Ruhe gelassen worden. Kennicott und de Rossi haben hier keine Varianten bemerkt. Die LXX. haben ιδων την αναπαυσιν, οτι καλη κ. λ. Der Syrer: ܘܚܙܐ ܠܡܫܪܝܗ ܕܫܦܝܪ; der Vulgatus: vidit requiem, quod esset bona. Nur der Samaritische Text soll nach der Meynung des Joh. Dav. Michaelis in der oriental. und exeget. Bibl. 22. Th. S. 189. das nicht verstandene וירא מנחה כי טוב durch eine doppelte Conjektur in מנוחה כי טובה geändert haben, in מְנֻחָה habe er ein ו hineingesezt, weil er gemeint, es müsse Ruhe heißen, und er immer plene zu schreiben pflegt; denn aber auch, weil מנוחה ein femininum ist, mache er aus dem Adjektiv טוֹב ein femininum

num טובה. Das lezte will ich allenfalls zugeben, daß er hier corrigirt habe; aber nicht das erste, weil in seinem hebräischen Exemplar eben so gut ein ו hat stehen können, als wir es oft wegzulassen pflegen; denn es ist bekannt genug, daß die litterae quiescibiles eben so oft gesezt als ausgelassen werden, wie hernach folgen soll. Die neuern Ausleger und Kritiker turbiren und sollicitiren diese מנחה auch nicht. Nur Michaelis nach seiner Leichtsinnigkeit und Unbesonnenheit kündigt ihr den Krieg an und bekrittelt das Wort. Im 9ten Theile der gedachten Biblioth S. 30. schreibt er: V. 15. Die Gegend]. Auch hier gehe ich von den Punkten ab und nehme für מנחה die Ruhe, מנחה oder מנחה die Gegend an. Wer hebräisch versteht, ohne an die Punkte abergläubig zu seyn, (Ist dieß in diesem Verstande deutsch?) wird die Ursache leicht einsehen. Ruhe müßte מנוחה mit einem Vav heißen: zwar konnte das Vav nach orthographischer Freyheit auch ausgelassen werden, aber Anomalie ist es, und warum will man ohne Noth eine Anomalie annehmen? Doch das wichtigste ist zurück; das folgende Adjectivum טוב ist *generis masculini*, also muß auch das Substantivum nicht מנחה *generis feminini* seyn, sondern ein *masculinum*. Die Punkte geben ohngefähr so eine Construction, als *viditque quietem, quod bonus esset*. نحي, hebräisch נחה heißt

heißt sich wohin wenden und wird sonderlich von Reisenden gebraucht: davon macht man نحاه und ناحية Gegend, Landschaft, so in geographischen Schriftstellern unzählige Mahl vorkommt, eben dieß wäre nun מְנֻחֶה, in der lezten Sylbe mit Sägol punktirt, *a radice* נחה.

Da ich dieses zuerst las, trauete ich beynahe meinen Augen nicht, daß ein Michaelis, der fast einstimmig erkannt, große Kritiker dergleichen Abschüzereien, die wider die ersten Elemente der hebräischen Sprache streiten, habe schreiben können. Ich will dessen Säze einzeln durchgehen. Die Lesart oder Pronunciation מְנֻחָה soll unrichtig und verwerflich seyn, weil es sonst מְנוּחָה hätte heißen müssen; wenigstens wäre es in diesem Falle eine Anomalie. Allein jeder Anfänger des Hebräischen weiß, daß das fulcrum dieses Vocals, das ו, beynahe so oft weggelassen, als gesezt wird, wenn man ein U schreiben will. Denn da das Schurec ohne ו gar nicht stehen kann *): so muß in diesem Falle an dessen Statt ein Kibbutz stehn. So oft die Punktatoren wußten, daß in diesem oder jenem

*) Michaelis sezt in seiner Grammatik S. 13. hinzu: oder Iod. Allein dieses findet sich nur bey den קְרִיוֹת; wo also der Punkt nicht zu den Textconsonanten gehört. Z. B. 1 Mos. 36, 5. יְעִישׁ, dafür steht im קרי vielmehr יעוש, worauf sich der Punkt bezieht.

jenem Worte ein U auszusprechen sey, allein es fehlte gerade im Text das (ו), folglich ihr Schurec nicht anbringen konnten, so oft mußten sie dann ein Kibbutz setzen. Daher kommt es, daß es so oft mit Schurec abwechselt. Es ist daher dieses Kibbuts, wenn es für Schurec stehet, sowol wie dieser Vocal lang und kurz, oder vocalis anceps. Daß Kibbuts nun mit der Figur Schurec abwechselt, können mehr denn tausend Beyspiele zeigen. Z. B. 1 Mos. 42, 8. הִכִּרֻהוּ für הִכִּרוּהוּ; das fulcrum ist im ersten Worte der zweyten Sylbe weggelassen, wegen des gleich darauf folgenden fulcri, wie dieses die gewöhnliche Orthographie mit sich brachte; es steht also für הִכִּרוּהוּ. 1 Mos. 19, 33. וּבְקוּמָהּ, im 35 v. steht dafür וּבְקֻמָהּ. Anstatt des häufig vorkommenden קוּם surge, findet sich Jos. 7, 10, 13. קֻם. Anstatt des gewöhnlichen קוּמוּ findet sich doch auch קֻמוּ 5 Mos. 2, 13. Für יָקוּמוּ stehet öfters יָקֻמוּ als 4 Mos. 30, 8. Ps. 1, 5. 1 Mos. 18, 16. und Kap. 22, 19. findet sich וַיָּקֻמוּ, hingegen 1 Mos. 24, 54. steht וַיָּקוּמוּ. Für אֲמוּרָה steht 2 Sam. 19, 38. אֲמֻרָה. Für יוּכְלוּ Eccles. 8, 7. יָכְלוּ; und so wird es in sehr vielen Stellen immer promiscue geschrieben. Selbst vor dem Dagesch forte, wo man doch sonst Kibbuts zu setzen pflegt, findet sich diese Abwechselung. Z. B. עֻזָּה steht doch auch mit Schurec und Dag. f. Ps.

f. Pſ. 68, 29. עוּזָּה. Anſtatt des gewöhnlichen לְאֻמִּים ſteht doch Jeſ. 51, 55. לְאוּמִּי. Für הֻכָּה ſteht doch auch Pſ. 102, 5. הוּכָּה. Es findet ſich nicht leicht ein Wort in der Bibel wo für das Schurec nicht auch ſollte ein Kibbuts geſezt werden, beſonders wenn man die Variantes Lectiones hierüber zu Rathe ziehet. Um ſich recht augenſcheinlich von der Verwechſelung dieſer zwey Figuren des Vocals U zu verſichern, darf man nur **Buxtorfs** Concordanz nachſchlagen, wo das Schurec vorkommt. Selbſt unſer Wort wird מְנוּחָה und מְנֻחָה ohne ו promiſcue geſchrieben. 4 Moſ. 10, 33. ſteht מְנוּחָה; ſo auch Richt. 20, 43. 5 Moſ. 12, 9. Ruth. 1, 9. und an m. St. obgleich auch hier die Editiones und Codices variiren. Hingegen 2 Sam. 14, 17. findet ſich לִמְנֻחָה. Im Pſ. 95, 11. Pſ. 132, 14. ſtehet מְנוּחָתִי. Dafür aber findet ſich Jeſ. 11, 10. מְנֻחָתוֹ. Zach. 9, 1. iſt wieder מְנֻחָתוֹ. Mit welcher Keckheit kann nun **Michaelis** ſchreiben, daß unſer מְנֻחָה anomaliſch geſezt ſey. Dieſes iſt mir von dieſem Manne unbegreiflich. Mit Recht ſteht daher im **Simonieſchen** Lexicon מְנוּחָה et מְנֻחָה f. locus quietis Gen. 49, 15. **Michaelis** widerſpricht ſich auch ſelbſt, denn in ſeiner Grammatik S. 12. nach der erſten Ausgabe 1745. ſagt er: *Kibbuts* wird ſehr oft lang gebraucht. Denn da das *Vav* nicht

noth-

nothwendig zu dem *Vocali U* gehört, und die Buchstaben אהוי oft bey den Hebräern ausgelassen werden: so lassen die Hebräer auch alsdann dieses *Vav* oft weg, wenn sie ein langes *U* schreiben wollen. Da nun *Schurec* in keinem andern Consonante stehen kann, als in *Vav* und *Iod*, so muß in solchen Fällen an dessen Statt ein *Kibbuts* stehen. Siehe Num. 2, 16. 51. הַפְּקֻדִים. Kap. 22, 5. מְמֻּלִי. 5 Mos. 9, 1. וּבְצֻרֹת. Noch deutlicher und richtiger, aber um desto mehr wider sich selbst, erklärt sich hierüber Michaelis im 4ten Theile der oriental. und exeget. Bibl. S. 223 so: Von *Schurek* und *Kibbuts* muß ich noch etwas sagen, weil *selbst* Schiede sich in der Beschreibung unsers *Codex* S. 89 aus allzugroßer Folgsamkeit gegen die gewöhnlichen Grammatiken geirrt und über häufige Confusion geklagt hat, wo wirklich die wahren grammatikalischen Regeln ganz genau befolget sind. Es ist wahr, wenn man annimmt, *Schurek* ist ein langes *U*, und *Kibbuts* ein kurzes *U*, so herrscht im Casselschen *Codex* eine große Confusion, allein eben so groß wird sie denn (dann) auch in den gedruckten Bibeln seyn. Nimmt man aber an, *Schurek* und *Kibbuts* sind *vocales ancipites*, und werden ohne Absicht auf die Quantität mit dem orthographischen Unterschied gesetzt, 1) *Schurek*, wenn die Sylbe die *matrem lectionis Vav* hat, und 2) wenn sie die nicht hat,

het, *Kibbuts* (weil nemlich das *Schurek* nicht in andere Buchstaben, höchstens *Iod* ausgenommen, gesetzt werden kann), so ist fast alles in gedruckten Bibeln und im Casselschen *Codex* regelmäßig. Man wird sich nun nicht wundern, wenn im Casselschen *Codex* häufig in Sylben, die entweder kein *Vau* haben, oder in denen der *Punctator* es als in seinem *Codice* nicht befindlich ausstrich, statt unseres *Schureks* ein *Kibbuts* stehet, z. B. 2 Mos. 18, 26. ישפטֻן XXXV, 22. wo das *Vau quiescens* mit einem Haaken durchstrichen ist, וכֻומז. XXXIX, 13 wo wiederum das *Vau* durchstrichen ist, מוסבת, 3 Mos. XI, 42. תאכלֻם. XXVII, 10. ותמֻרתו. 4 B Mos. III, 39. פקֻדי. IV, 31. יעמֻדיו, 32. ועמֻדי. XVII, 23 העדֻת. Ps XXIII, 2. מנֻחות. (Der Leser übersehe dieses Wort nicht, womit Michaelis zeiget, daß durch diese Punktation die wahren grammatikalischen Regeln ganz genau befolget sind. Hier aber an unserer Stelle soll das weggefallene Vav eine Anomalie seyn? So widerlegt sich Michaelis selbst. Nur aus der υποϑεσεως δȣλεια und aus einem Kitzel emendiren zu können, läßt sich eine solche inconstantia und ein solcher Widerspruch erklären. Unsere jetzigen Editiones der Psalmen haben מנֻוחות) LXXVIII, 6. הֻללו. LXXXVIII, 17. wo das zweyte *Vau* vom Punktator als falsch ausgestrichen ist, der gerade die Stelle

Stelle des Schurek und Ribbuts umkehrte, צמתותֻני Ps. XC, 4. wo das *Vau* vom Abschreiber an der unrichtigen Stelle gesezt war, nemlich vor dem *Mem*, und vom Punctator ausgestrichen werden mußte, der aber hinter dem *Mem* kein ander *Vau* fand, darin er ein Schurek hätte setzen können, וָאֲשֻׁומְרָה Ps. CII, 5. abermals bey durchstrichenem *Vau* הֻוכָה 2 Chron IX, 21. auch bey durchstrichenem *Vau* תֻוכִּיִּים, und XVI, 8. auch bey durchstrichenem *Vau* הַלֻּובִים. Hierauf bemerkt Michaelis noch folgendes: das hingegen ist etwas ziemlich gewöhnliches, daß, wo unsere gedruckte Bibeln bey Keri und Kethib das Schurek in das *Vau* einrücken, statt des Schurek ein Ribbuts stehet, z. B. Hiob VI, 29 XIX, 29. Sprüchw. XVII, 13. Klagl. II, 14 Ezr. X, 35. 1 Chron. VII, 10. XXIX, 16. הֻיא. Diese Orthographie findet man aber in vielen Handschriften, und sie ist nicht einmal eine Seltenheit des (der) Casselischen.

Seltenheits wegen vergleiche man hiermit Joh. Carl Volborths primae lineae grammaticae Hebraeae. Goetting. 1788. p. 23. wo sich folgende merkwürdige Worte finden: *Definiendum est: punctum in ו, von ו cum puncto.* (Was dieß heißen mag, ist mir schwer zu errathen; besonders weiß ich mich in dem deutschen Wörtchen von nicht zu finden,) *Casselanus codex*

dex docet, Schurec etiam τω Iod inſeri — breve, Kibbuts. Subiungitur litteris. Not. I. *Proprie Schurec et Kibbuts vocales ancipites ſunt, quae figura tantum differunt, non valore.* cf. *Michaelis, Praeceptoris colendi Biblioth. oriental.* T. IV. p. 224. Dieſer Mann iſt doch ein untreuer Schüler, der den Bericht ſeines Lehrers ganz verkehrt darſtellt. Jener lehrt, daß in dem Caſſelſchen Codex ſtatt des Schurek in Jod ein Kibbuts ſtehet; dieſer dagegen bezeuget, daß dieſer Codex das Schurek dem Jod inſerire. Alſo juſt das Gegentheil. Ferner ſagt er: *U longum*, ו, *Schurec et breve* ֻ *Kibbuts;* worauf er hinzuſezt, daß Schurek und Kibbuts eigentlich vocales ancipites ſeyn. Iſt dieß lezte richtig, ſo darf man in einem Lehrbuche nicht vorher das U in ein langes und kurzes eintheilen. Hierbey führt er auch an: *inſeritur*, nemlich *Schurec litterae* ו, *quod tamen hoſpitium (fulcrum non recte vocatur) abeſſe poteſt.* Wenn es ein Schurek ſeyn ſoll, ſo iſt das ſogenannte hoſpitium nothwendig, wenigſtens nach der bisherigen Art das hebräiſche zu ſchreiben. Die Benennung fulcrum mag wol nicht ganz richtig ſeyn; aber ſie iſt doch ungleichbeſſer, als das dafür ſubſtituirte hoſpitium zu deutſch Herberge. Man ſollte ſich in der Grammatik der tropiſchen, bildlichen und ſpielenden Ausdrücke enthalten: denn ſonſt kommen wir wieder dahin die Grammatiken, wie im mittlern Zeitalter ſerva dorſum zu nennen.

So viele hebräische Grammatiken auch seit Conr. Pellicanus Zeiten (denn dieser, nicht Reuchlin, ist nun einmal der erste christliche hebräische Grammatikus) oder seit dem Jahre 1503 geschrieben sind; so ist man doch noch nicht einmal mit diesen Vocalzeichen, dem Schurek und Kibbuts aufs reine; wie dieses die neuesten Grammatiken bezeugen. Wilh. Friedr. Hezel in der ausführlichen hebräischen Sprachlehre hat S. 126. und folgg. viel richtiges hierüber vorgetragen, als wenn er schreibt: In denjenigen Fällen, wo ein Schurek stehen sollte, und doch kein (ו) da ist, wird Kibbutz gebraucht. Man findet sehr häufig, daß statt des ו ein (ֻ) stehet. – Der Grund dieser Abwechselung ist orthographisch! Ich habe oben bewiesen, daß die Punkte erst in spätern Zeiten, da man befürchtete, es möchte sich nach und nach die richtige Aussprache verliehren, erfunden und denen (den) Buchstaben beygeschrieben worden. Diejenigen nun, welche zuerst die Bibel punctirten, hatten noch die richtige Aussprache. Sie wußten noch sehr genau, wo z. B. ein U zu tönen war. Nun hatten sie zum Ausdruck des Vocaltons U ein Punkt erfunden, welches allzeit in einem (ו) stehen muß (וּ). Nun aber kamen Fälle, da die Punctatoren zwar wußten, daß hier ein U auszusprechen sey, allein es fehlte gerade im Text das (ו), folglich konnten sie ihr Punkt

nicht

nicht anbringen. Z. B. sie hätten in ihrem *Codice* das Wort ישבו gefunden. Hier wußten sie, daß es *Ia-schu-bu* gelesen werden müsse. Wollten sie es nun punctiren, so mußte nach dem ש ein Schurek folgen. Weil aber auf das ש kein ו folgte: so konnten sie folglich auch ihr Schurek nicht anbringen. Gleichwol aber mußte doch hier ein Vocalzeichen gesetzt werden, welches den Vocal U ausdrücket. Was geschahe? Die Punctatoren erfanden noch ein Zeichen, welches den Vocalton U ausdrückte, und welches in denjenigen Fällen gesetzt werden konnte, wo das ו im Texte fehlte – sie erfanden das Kibbutz! Nun wissen wir also, warum so häufig (ֻ) mit (וּ) abwechselt. So gegründet das meiste, das hier Hr. Hezel anführt, ist; so hat doch der neueste Grammatikus Herr Prof. Vater dieses nicht benutzt, denn dieser nimmt nach wie vor auf eine unphilosophische Art zehn Vocalzeichen, fünf lange und fünf kurze in seiner Grammatik an. Uebrigens hat Hr. Hezel auch manches irrige in die Theorie des Schurek gebracht, z. B. wenn es S. 128. heißt: daß das Schurek schlechterdings als gleichbedeutend mit ו abwechselt; denn er schreibt: da also das (ֻ) mit (וּ) ganz gleichbedeutend ist.

Daß man jezt diese zwey Vocalzeichen für vocales ancipites und das Kibbuts nur für ein Schurek ohne ו hält, ist zwar richtig; nur muß

dieser Satz gehörig bestimmt und nicht für allgemein ausgegeben werden, wie Hezel glaubt. Nicht überall, wo ein Kibbutz stehet, kann dafür ein Schurek gesetzt oder plene geschrieben werden. Schon sehr ungebräuchlich würde es seyn, wenn man in Pyhal für קֻטַּל wollte קוּטַּל schreiben, ob man gleich einige Beyspiele findet, als Ps. 78, 63. הוּלָּלוּ für הֻלְּלוּ: aber ganz und gar geht dieses nicht an, wenn der lange Vokal Cholem in den kurzen Kibbutz ist verwandelt oder dafür gesetzt worden; alsdann und in diesem Falle darf man nicht promiscue Schurek und Kibbutz setzen: in diesem Falle ist allerdings das Kibbuts ein kurzer Vocal von Cholem, z. B. in den nominibus saegolatis, wo die erste Sylbe ein Cholem hat, stehet bisweilen ein Kametz Chatuph, aber auch ein Kibbutz: wofür man durchaus kein Schurek setzen darf, als: גֹּדֶל hat 5 Mos 5, 21. גָּדְלוֹ, aber auch Ps. 150, 2. גֻּדְלוֹ; hier darf man nicht גּוּדְלוֹ schreiben, weil es keine Form von גּוּדֶל giebt, sondern Kibbuts ist hier der kurze Vokal von Cholem. So auch מַשְׂכֻּרְתֵּךְ merces tua von מַשְׂכֹּרֶת Ruth. 2, 12. hier kann man nicht מַשְׂכּוּרְתֵּךְ schreiben: weil es dergleichen Form nicht giebt. Ein Gleiches findet auch in den Verbis statt: z. E. תְּסֻבֶּינָה 1 Mos. 37, 7. Hier kann man nicht plene תְּסוּבֶּינָה setzen, weil es von סָבַב herkommt, und also wieder das Kibbutz

butz der kurze Vokal von Cholem ist. Hr. Hezel S. 128. gedachten Buchs sagt zwar Ps. 49, 6. stehe יְסוּבֻנִי und also ein Schurek für Kibbitz, allein hier irrt er sich gewaltig; es steht in allen Editionen יְסֻבֵּינִי, nur in einigen Msst. findet sich plena scriptio יסובביני; vermuthlich hat hier das ו ein Cholem. Diese Bemerkung giebt wieder zu einer andern Anlaß, als: man sagt חֻקְּךָ und auch חָקְךָ; beydes konnte scheinen von חק herzukommen, weil beyde kurze Vocales von Cholem sind. Da man aber Ezech. 20, 18. חוּקֵּי findet; so muß man eine doppelte Form, sowol חֹק als חוֹק annehmen. Hätte der nachlässige Eichhorn dieses bedacht, so würde er beydes nicht unter dem Artikel חק angeführt, sondern richtiger zwey Formen gemacht haben. Noch ein paar artige Exempel: 2 Mos. 16, 20 steht וַיָּרֻם et vermes protulit von רמם. Hier kann man Kibbuts nicht mit Schurek vertauschen und וַיָּרוּם schreiben, weil jenes hier für Kametz chatuph steht, und also der kurze Vokal von Cholem ist und es auch wegen des ו convers. fut. welches den Ton zurückzieht, seyn muß. Es wird aber hier nicht וַיָּרָם geschrieben, weil es sonst mit dem Worte et exaltatus fuit von רום oder ימם könnte verwechselt werden.

1 Mos. 27, 31. findet sich das Wort יָקֻם. Wollte man hier das Kibbutz mit ו vertauschen, so entstünde ein ganz anderer Sinn;

es hieße alsdann: er wird aufstehen. Nun aber soll der modus verbi conjunctivus, potentialis oder concessivus ausgedruckt werden; darum müßte wenigstens stehen יָקוֹם, um aber mehr das Conjunktive zu bezeichnen, ist der kurze Vokal von Cholem gesezt, nemlich Kibbuts. יָקָם kann nicht stehen, weil sich dieses nur findet, wenn ein Vav converſ. futuri vor dem Worte stehet, und es וַיָּקָם heißt. Ohne dieses ו converſ. pflegt diese Form nicht vorzukommen. Die LXX haben es daher gut übersezt: και ειπε τω πατρι, Αναστητω ο πατηρ μου. Vulg. Surge mi pater. Hieraus ergiebt sich wieder, daß die Vertauschung dieser Vokalzeichen nicht blos orthographisch ist.

Die richtige Theorie von dem Kibbuß, die bisher noch nicht gehörig ist vorgetragen worden, scheinet diese zu seyn: Schurek und Kibbuts sind nur Ein Vokal und drucken das U aus; werden aber verschieden geschrieben; ist die scriptio plena, so heißts Schurek, ist sie defectiva, so heißts Kibbuts. Ausserdem aber wird dieses Kibbutszeichen auch noch gebraucht um ein kurzes O auszudrücken; und ist daher vocalis brevis von dem langen Cholem. In diesem Falle mag es wol einen Mittellaut zwischen O und U gehabt haben. Uebrigens mag man wol vor diesem bey einem etwas längern Tone plene und bey einem kürzern defective geschrieben haben; welches aber mit der Zeit ist vernachlässiget worden: denn sonst läßt sich nicht gut erklären, wie mei-

stens

stens bey kurzen Syllben ein Kibbuß, hingegen bey langen ein Schurek gesezt wird. Es verhält sich dann eben so mit diesem Zeichen, als mit dem Chirek plene und defective scripto. — Auf keinen Fall ist aber unser geschriebenes מִנְחָה etwas anomalisches, wie Michaelis meinte. Doch e deverticulo in viam.

Michaelis trauete diesem Grunde, wegen einer daraus entstandenen Anomalie selbst nicht recht, wenigstens hält er ihn nicht für sehr wichtig, das Wichtigste sagt er, sey noch zurück, nemlich das folgende Adjectivum טוֹב sey generis masculini, also müsse auch das Substantivum מִנְחָה nicht generis feminini seyn, sondern ein masculinum; denn es wäre eben so, als vidit quietem, quod bonus esset. Wäre diese discrepantia generis auch wirklich gegründet, wie sie es nicht ist, so berechtigte einen diese noch nicht, eine varietatem lectionis anzunehmen, weil bekannt genug ist, daß die hebräische Sprache als eine ungleich ältere als die griechische und römische, so exact in Ansehung des Genus nicht ist, als diese, weil diese mehr geregelt sind; besonders da מִנְחָה und טוֹב nicht unmittelbar bey einander stehen. Auch selbst in den Schriften der Römer und Griechen dürfen wir nicht sogleich emendiren, wenn etwa eine discrepantia generis nach unsern zu sehr begränzten Regeln der Grammatik vorkommt, indem solche Anomalien sich auch hier finden. Doch dieses κρησφυγετον haben wir hier nicht einmal nöthig. Es ist

ist hier durchaus nichts anomalisches. Das Wort טוב ist eben sowol ein Substantivum als Adjectivum, wenigstens wird es oft Substantive gebraucht, z. B. 4 Mos. 10, 29. כִּי יְהוָה דִּבֶּר־טוֹב עַל יִשְׂרָאֵל LXX. οτι Κυριος ελαλησεν καλα περι Ισραηλ. Ps. 54, 8. אוֹדֶה שִׁמְךָ יְהוָה כִּי טוֹב LXX. εξομολογησομαι τω ονοματι σȣ, Κυριε, οτι αγαθον. Eccles. 6, 12. כִּי מִי־יוֹדֵעַ מַה־טּוֹב לָאָדָם LXX. οτι τις οιδεν τι αγαθον τω ανθρωπω. Iob. 21, 13. יְכַלּוּ טוֹב יְמֵיהֶם, LXX. Συνετελεσαν δε εν αγαθοις τον βιον αυτων. Wem fällt hier nicht gleich 1 Mos. 1, 4, 10, 12. das כִּי טוֹב LXX. οτι καλον ein? Alle Lexicographen (Hier versteht sich, daß ich den elenden Eichhorn nicht ausnehme) nehmen zwar טוב zu einem Nomen Substantivum an, aber das טוֹב wird von ihnen als ein Adjectivum aufgeführt, da doch schon Ps. 23, 6. אַךְ טוֹב וָחֶסֶד יִרְדְּפוּנִי sie eines bessern hätte belehren können. Noch einleuchtender siehet man aus nachfolgenden Beyspielen, daß טוֹב eben so wie רַע substantive gebraucht wird, oder vielmehr eigentliche Substantiva sind. Sprüchw. 24, 25. עֲלֵיהֶם תָּבוֹא בִּרְכַּת־טוֹב die LXX. geben es mit einem Worte: επ' αυτȣς δε ηξει ευλογια. Wäre hier טוֹב ein Adjectivum, so müßte בְּרָכָה טוֹבָה und das erstere Wort könnte nicht in statu constructo stehn. Wörtlich heißt es hier: benedi-

etio

ctio boni i. e. bonum ferens. Pſ. 21, 4. כִּי תְקַדְּמֶנּוּ בִּרְכוֹת טוֹב LXX. οτι προεφθασας αυτον εν ευλογιαις χρηςοτητος. Würde unſer Wort adjective gebraucht; ſo müßte ſtehen בִּרְכוֹת טוֹבוֹת, und im Griechiſchen: εν ευλογιαις χρηςαις. Von dem entgegengeſezten רַע können folgende Beyſpiele dienen. Ezech. XI, 2. וְהַיֹּעֲצִים עֲצַת־רָע als ein Adjectivum רע gebraucht, hieſſe es עֲצַת רָעָה. Die LXX. drucken blos den Sinn aus durch βουλην πονηραν. Eben ſo: Sprichwörter 6, 24. לִשְׁמָרְךָ מֵאֵשֶׁת רָע. Wäre רַע kein Subſtantivum, ſo müßte es heißen מֵאִשָּׁה רָעָה. Auf gleiche Art findet ſich auch טוֹב neutraliter oder Subſtantive, als Richt. 8, 2. הֲלֹא טוֹב עֹלְלוֹת אֶפְרַיִם LXX. ουχι κρειττων επιφυλλος Εφραιμ. Als ein Adjectivum hieße es: טובות. Pſ. 73, 28. קִרֲבַת אֱלֹהִים לִי טוֹב LXX. εμοι δε το προσκολλασθαι τω Θεω αγαθον εςιν. Der Verf. des Pſalms ſchreibt nicht טוֹבָה, wie es doch ſeyn müßte, wäre es kein Subſtantivum. Allenfalls kann man dieſe Redensarten vergleichen mit dem Ausſpruche Virgils: varium et mutabile ſemper femina, oder mit dem Griechiſchen: αρκετον τη ημερα η κακια αυτης. Allein nothwendig iſt es nicht, weil es an ſich ſchon ein Subſtantivum iſt. Pſ. 119, 72. טוֹב־לִי תוֹרַת־פִּיךָ. Nach dem Sinn geben es die LXX. αγαθος μοι ο νομος του ςοματος σου. Wäre טוֹב kein Subſtantivum, ſo ſtünde wol

wol טוֹבָה. Sprichw. XI, 23. תַּאֲוַת צַדִּיקִים אַךְ־טוֹב תִּקְוַת רְשָׁעִים עֶבְרָה. Hier zeigt der Parallelismus membrorum, daß טוֹב ein Substantivum ist, denn עֶבְרָה ist es, welches dem טוֹב respondirt, sonst müßte es טוֹבָה heißen. Sprichw. 15, 17. טוֹב אֲרֻחַת יָרָק. LXX. κρεισσων ξενισμος μετα λαχανων προς φιλιαν και χαριν, η παραθεσις μοσχων μετα εχθρας. Als ein Adjectivum müßte טוֹבָה stehn. Sprichw. 17, 1. טוֹב פַּת חֲרֵבָה, LXXX. κρεισσων ψωμος μεθ ηδονης. Ist חֲרֵבָה ein adject. feminini generis, so müßte es auch טוֹבָה heißen, falls es ein adjectivum wäre. Pred. 7, 8. טוֹב אַחֲרִית דָּבָר, LXX. αγαθη εσχατη λογων υπερ αρχην αυτȣ. Aus allen diesen Beyspielen erhellet doch wol ganz deutlich, daß טוֹב substantive von den Hebräern gebraucht wird; man daher ohne alle Anomalie sagen könne: וַיַּרְא מְנֻחָה כִּי טוֹב; besonders da dieß eine Art zu reden ist, die Mosi recht geläufig war, indem er im ersten Kap. seiner Genesis so oft sagt: וַיַּרְא אֱלֹהִים־כִּי טוֹב. Man muß zwar auch gestehen, daß das adjectivum in feminino hätte können gesezt werden; nur war diese Form Mosi nicht so eigenthümlich. Der Verfasser des Buchs der Richter Kap. 9, 16. gebraucht das femininum: אִם טוֹבָה עֲשִׂיתֶם עִם יְרֻבַּעַל. LXX. ει καλως εποιησατε μετα Ιεροβααλ.

Die

Die Grammatiker, welche hebräische Syntaxes zugleich geschrieben haben, irren sich daher, wenn sie zum Beweise, daß die Hebräer auch das masculinum fürs neutrum setzen, Beyspiele von dem טוֹב anführen. So findet man insonderheit von Buxtorfs Zeiten, der in seiner Syntaxis es wol zuerst anführt, die Stelle Genes. 2, 18. לֹא טוֹב הֱיוֹת הָאָדָם לְבַדּוֹ angesezt, da doch טוֹב hier gleichfalls ein Substantivum seyn kann; und also der Satz durch dieses Beyspiel nicht bewiesen wird. In der neuesten Grammatik des Hrn. Prof. **Vaters** finde ich zwar dieses Beyspiel nicht angeführt; um destomehr aber hat er sich hier auf eine andere Art versehen. Dieser schreibt in der größern Sprachlehre S. 465. Reg. 714. also: **Schönes, gutes aber drückt der Hebräer bald durch das** Masculinum, **bald das** Foemininum **des Adjectivs aus:** (Warum nur Schönes und Gutes? Ich dächte ganz allgemein könnte nach dem hebräischen Sprachgebrauch behauptet werden, daß das in andern Sprachen genannte neutrum im Hebräischen bald durchs masculinum bald durchs femininum ausgedrückt werde.) כִּי בְרָע הוּא, **er ist im Bösen begriffen.** Exod. 32, 22. (**oder böse vgl. §. 714.**) (Im Bösen begriffen seyn, ist doch wol nichts Schönes oder Gutes? Auch das angeführte Exempel beweißt durchaus nichts, denn ich habe eben Beyspiele, so wie von טוֹב, eben so von רַע, daß diese auch Substantive sind,

ange=

angeführt, hier heißt nemlich בְּרָע in perversitate. Scimus populum esse in perversitate i. e. perversum esse.) (1 Sam. 15, 15. לשון מדברת גדלות, die Zunge, die große Dinge spricht, Ps. 12, 4. Prov. 27, 13. Selbst wenn ein solches Neutrum das Prädikat des Satzes ist: יָשָׁר מִשְׁפָּטֶיךָ etwas gerechtes (mit Auslassung des דבר die Sache) sind deine Gerichte, Ps. 119, 137. (Gen. 27, 29. 1 Sam. 7, 9. Prov. 3, 18.) (Dieses Beyspiel aus Ps. 119, 137. ist sehr unglücklich gewehlt, obgleich es auch von andern so erklärt wird. Im zweyten Theile der Anticritica in psalmos p. 202. seqq. habe ich diese Stelle durch eine Ellipse der Präposition ב so simpel erklärt, daß jedermann, cui mens non est perversa, es annehmen muß. Was kann auch deutlicher seyn, als dieses: צַדִּיק אַתָּה יְהוָה gerecht bist du Jehovah, וְיָשָׁר (בְּ) מִשְׁפָּטֶיךָ und gerade in deinen Gerichten. Doch man lese die angeführte Erklärung selbst nach. Dergleichen Sachen sollten sich die neuern Grammatiker, besonders Syntaxenschreiber merken, damit sie nicht die schlechten Speisen von neuen wieder auftrügen. Die erwähnte Grammatik ist wenigstens fünf Jahr nach der bekannt gemachten Bemerkung herausgekommen. Doch noch andere fallen in gleichen Fehler. Hr. Ern. Friedr. Car. Rosenmüller in Vol. III. Schol. in V. T. pag. 2511. kann auch noch 1804. schreiben: da doch schon mein Schriftchen 1794. herausgekommen war.

war. יָשָׁר מִשְׁפָּטֶיךָ Rectum s. rectitudo sunt *iura tua*, iusta sunt omnia, quae decernit lex tua. Ad יָשָׁר subaudiendum est דָּבָר, vel nomen simile aliud, ut infra vs. 155. רָחוֹק מֵרְשָׁעִים יְשׁוּעָה, longinquum ab improbis est salus, i. e. res longinqua; vid. *Schroederi* Syntax. Reg. XVII. c. Qualia Latini per gens neutrum enunciant, ut: Triste lupus stabulis, observante Drusio Observatt. L. I. cap. III. All dieser Aufwand ist hier unnöthig. Der einzig weggelassene Buchstabe ב vor dem andern Worte zerstreuet alle Nebel. — Doch wieder zur Sache! Ist es richtig, daß das טוב oft Substantive gebraucht wird; so ist es wol keinem Zweifel unterworfen, daß in unserer Stelle die Worte nicht der Syntax sollten conform gesetzt seyn, und ein grammatischer Fehler weder zu sehen noch zu hören ist.

Doch wir müssen wieder zur **Michaelischen** Conjektur zurückkommen! Wie könnte nun **Michaelis** behaupten, das folgende Adjectivum טוב sey generis masculini; also müsse auch das Substantiv מנחה nicht generis feminini seyn. Sonst hieß es immer in der Syntaxis, das Adjectivum richtet sich nach dem Substantivum. **Michaelis** aber kehrt es um, und will, daß das Substantivum מנחה sich nach dem Adjectivum richten soll. In den Consonanten wollte er nichts ändern, mit den Punkten aber glaubte er schalten und walten zu können. Der Samaritische Codex machte es doch natürlicher

licher, der ließ das Adjectivum טוב sich nach dem Substantivum richten, änderte daher lieber etwas an dem angeführten Adjectivum und machte daraus טובה. Allein unser Kritikus mußte umgekehrt verfahren, sonst hätte er seine saubere Conjectur מִנְחָה nicht anbringen können; diese lag ihm gar zu sehr am Herzen. Die richtigere Auflösung dieser εναντιοφανειας generis mußte Michaelis bekannt seyn, denn vermuthlich hatte er doch seines Vaters, Christ. Bened. Michaelis Diss. qua soloecismus generis ab Syntaxi sacri codicis Hebraei depellitur, gelesen, wo S. 38. gesagt wird: *pertinet huc, quum adiectiva vel participia sive masculina sive feminina capiuntur neutraliter, forte per ellipsin alicuius substantivi, quod generi conveniat.* — Dicimus primo, neutraliter capi masculina; ut Gen. XLIX, 15. Vidit מְנוּחָה כִּי טוֹב, quod bonum quid esset, pro דָּבָר טוֹב. Obgleich diese Ellipsis hier nicht braucht angenommen zu werden, weil טוב an sich schon ein Substantivum ist; so hätte er doch viel natürlicher dieser Erklärung folgen können. Aber wo wäre dann die schöne kritische Conjektur geblieben? dieser prunitus emendandi gefiel ihm in seinem Alter gar zu wohl. Durch diesen nur allein wollte er beynahe alle Schwierigkeiten im A. T. gehoben wissen. Unser Kritiker war so sehr von der Wahrheit dieser Conjektur eingenommen, daß er P. IV. seiner Supplementorum ad lexica Hebraica No. 1564. sie abermals wiederholt, wo

es

es pag. 1625. heißt: מַנְחֵה vel מִנְחֵה tractus, regio Gen. XLIX, 15. A. نحا tendere faciunt Arabes نحو, نحاة, ناحية, tractus, regio, plaga, ora. Hoc ad Cen XLIX, 15. transfero, ubi ob asperitatem constructionis displicet, vidit מְנֻחָה quietem, sequente masculino כִּי טוֹב, quod bonus esset. Ergo ad نحا relatum, punctisque adfectum masculinis מִנְחֵה vel מַנְחֵה verto, vidit tractum, quod bonus esset, suppetias etiam ferente parallelismo sequentis membri, *et* terram, quod amoena esset. Bibl. orient. prior. T. IX pag. 230, 231. Wie dieser Mensch doch alles drehen muß, um nur seine Conjektur anzubringen. Kein Kenner des Hebräischen wird hier eine asperitatem constructionis erkennen, wie ich das Gegentheil mit so vielen Beyspielen gezeigt habe und mit noch mehrern zeigen könnte. Der Lateiner sagt freilich nicht: vidit quietem (eigentlich heißt מנחה nicht quies, sondern terra pascuo commoda) quod bonus esset, aber doch wol, quod bonum quidquam esset. Ueberdieß heißt טוב hier nicht bonus, oder Bonitas, sondern pascuum, terra irrigua et amoena, wie Schultens dieses gezeigt hat. Die Arabischen Substantiva, die eine Gegend bedeuten نحاة und ناحية sind auch keine Nomina generis masculini, sondern es sind feminina; nach der

der Analogie dieser Dialekte muß also auch das hebräische Substantivum punktirt, und also nicht מַנְחָה oder מְנֻחֶה, sondern מָנָחָה oder מַנִיחָה pronunciirt werden. Ich mag also die Michaelische Emendation betrachten, von welcher Seite ich nur will; so finde ich nichts, als jämmerliche Schnitzer. Man sollte denken, diese Spielerey würde man dem damaligen Alter des Mannes zu gut gehalten, und sie nicht weiter erwähnt, sondern blos als einen unglücklichen Versuch und Einfall betrachtet haben; dergleichen man auch bey andern Kritikern antrifft. Allein, wie erschrack, als ich in Rosenmüllers Schol. in Genes. P. I. bey dieser Stelle pag 334 und 335. las: Sed est duplex anomalia in hac voce (מנחה): primo, quod מנחה positum est pro מנוחה, deinde, quod adjectivum masculinum טוב construi debet cum feminino מנחה; Samaritanus tamen codex habet טובה. Ob hanc duplicem anomaliam praeferenda videtur, quam *Michaelis* (Orient. Bibl. P. IX. pag. 230.) proposuit punctorum mutatio in voce illa. Nempe legendum putat מְנֻחֶה sive מַנְחֶה a rad. נחה se aliquo convertere, Arabice نحي, unde apud Geographos Arabes saepe نحاة נחאה sive ناحية נאחיה est regio, tractus; id quod ipsum significaret מַנְחֶה. Favet etiam huic lectioni parallelismus membrorum. Hier mag man wol ausrufen: ubi iudicium! Ists doch, als wenn die Leute nicht mehr prüfen könnten.

ten. Doch der große Eichhorn (Si Dis placet) wird sich wol nicht durch Michaelis ins Netz haben jagen lassen; dieser wird doch wol diese elende Emendation verworfen haben. So sollte man beynahe denken. Aber man schlage mal dessen Simonisches Lexicon Hebraicum p. 1004. nach; so wird man zum Erstaunen lesen: מַנְחֶה m. tractus, regio, sic enim pro מְנֻחָה legendum (Ists doch, als wenn es schon ausgemacht wäre.) Gen. 49, 15. collat. Arab. نحو, نحاة, ناحية tractus, regio, plaga, ora. I. D. *Michaelis* Suppl p. 1625. Die Besitzer dieses Wörterbuchs können nun getrost diesen Artikel durchstreichen. Man kann es sich kaum träumen lassen, daß jene Conjektur des Michaelis nur für wahrscheinlich würde gehalten werden, geschweige, daß man ihr das Euge! Belle! Bene! zurufen würde, und daß dieß neu fabricirte Wort sogar! würde beehrt werden, in einem besondern Artikel in lexicon aufgenommen zu werden. Höchstens hätte Eichhorn diese bodenlose Conjektur bey dem Worte מנחה können anführen und abweisen; aber sie nicht mit seinem Beyfall beehren. Wollte man so unbesonnen mit den hebräischen Lexicis künftig verfahren; so könnte man diese um die Hälfte vermehren, und eine mehr als Aegyptische Finsterniß und babylonische Sprachverwirrung in das Hebräische bringen. Das neue Wort מַנְחֶה gehört mit Eichhorns Semitischen Dialekten für die Einwohner Utopiens.

Der

Der Parallelismus membrorum wird durch die fingirte Erklärung nicht so sehr beobachtet, als durch die gewöhnliche. Man muß nur nicht denken, daß מנוחה hier Ruhe überhaupt, sondern vielmehr locum quietis bedeutet; wie dieses schon die Form des Worts mit dem מ zu erkennen giebt. In dieser Bedeutung kommt es auch oft in der Bibel vor; da es hier mit der ארץ parallel läuft; so versteht es sich ohnehin, daß hier diese Bedeutung müsse angenommen werden. Besonders zeigt dieß Wort einen Ort an, wo sich die Heerden lagerten, z. B. Jes. 63, 14. Wie das Vieh, so ins Feld herabgeht, welches der Odem des Herrn treibt, also hast du auch dein Volk geführet. (תְּנִיחֶנּוּ) Ps. 23, 2. Er weidet mich auf einer grünen Aue, und führet mich zum frischen Wasser. (עַל־מֵי מְנוּחוֹת) 4 Mos. 10, 33 Also zogen sie von dem Berg des Herrn drey Tagereisen: und die Lade des Bundes des Herrn zog vor ihnen her die drey Tagreisen, ihnen zu weisen, wo sie ruhen sollten. (לָתוּר לָהֶם מְנוּחָה) 1 Reg 8, 56. Gelobet sey der Herr, der seinem Volke Ruhe gegeben hat, (מְנוּחָה) d. h. einen sichern Ort vor dem Anfällen der Feinde, und wo sie ihre Heerden bequem weiden könnten. Ps. 95, 11 Daß ich schwur in meinem Zorn: sie sollen nicht zu meiner Ruhe kommen (מְנוּחָתִי i. e. locum requietis meae; nach Palästina, das so geschickt zu einem

nem Nomadischen Leben ist. Jes. 32, 18. Daß mein Volk in Häusern des Friedens wohnen wird (בִּנְוֵה שָׁלוֹם) i. e. in erquickenden Auen) und sichern Wohnungen, und in stolzer Ruhe (וּבִמְנוּחוֹת שַׁאֲנַנּוֹת) d. i. auf grünenden und blühenden Weideplätzen und Wiesen. Der Aufenthaltsort eines Nomadischen Volks hieß besonders מְנוּחָה. Die Bedeutung dieses Worts hat Schultens in Comment. ad Prov. 21, 16. richtig angegeben. Er sagt bey diese Stelle: verbum נוּחַ etiam sese extendit ad greges recubantes, atque inde Ies. 58, 11. hoc est requietorium (זאת מנוחה) s. hic est locus, ubi gregibus recubandum. Usus verbi נוּחַ, quem produxi, apud Arabes protritus: atque inde مناخ apud Golium exponitur, locus, ubi cameli cubant; cet. Das andere Wort, das hier in Erwägung kommt, das טוב, zeigt nach Schultens richtiger Bemerkung bey Sprichw. 15, 2. an succosum, uber, uberi succo vigens; wird vorzüglich ursprünglich gebraucht von schönen Nomadischen Gegenden, die zur Viehweide sehr gelegen sind. Der Parallelismus membrorum ist hier gar nicht zu verkennen: er sahe ruhige anmuthige Plätze, die zur Viehweide sehr gelegen waren (מנוחה כי טוב) und eine Gegend, die sehr reitzend war (אֶרֶץ כִּי נָעֵמָה).

Der Erfolg bestätigte auch diese Weissagung. Der Stamm Isaschar erhielt bey der

Vertheilung Canaans eine Gegend långst dem Jordan, welche eben, fruchtbar und zur Viehweide sehr gelegen war. Der Strich Landes, der diesem Stamm zufiel, begriff meistens die Ebene Jesreel oder Esdrelon, imgleichen einen Theil von der Ebene långst dem Jordan, bestand meistens aus niedrigen und ebenen Feldern und Låndereien, welche zur Viehweide åusserst bequem waren. Daher sagt auch Moses prophetisch voraus 5 Mos. 33, 18. בְּאֹהָלֶיךָ, und Jacob sagt zu seinem Sohn Isaschar: Isaschar wird an einer fruchtbaren Gegend einen besondern Gefallen haben, und sich deswegen gleich einem lasttragenden Esel lieber freywillig dem Joche einer fremden Herrschaft unterwerfen und zinsbar werden, als zu den Waffen greifen, und Krieg führen. Wenn Moses am angeführten Ort sagt: **freue dich deiner Hütte**; so ist bekannt, daß das אֹהֶל Hütten bedeutet, dergleichen die Hirten hatten, wenn sie auf dem Felde bey ihren Heerden waren. Selbst die andern Schriftsteller rühmen diese Gegend am Jordan; besonders am See Cinnereth, in dessen Gegend das Antheil des Stammes Isaschar lag. Iosephus de B. Iud III, 10, 7. pag. 251. edit. Havercamp. schreibt: η δε λιμνη Γεννησαρ γλυκεια τε ομως και ποτιμωτατη – το μεν υδωρ ουκ αποδει χιονος εξαιθριασθεν — γενη δε ιχθυων εν αυτη διαφορα προς τȣς αλλαχȣ γευσιν τε και ιδεαν. Selbst Strabo, der sonst kein Lobredner von Palåstina ist, lobt doch die Fruchtbarkeit der Gegend um diesen See. Geogr. XVI. pag.

pag. 519. edit. Casaub.: φερει την αρωματικην σχινον και καλαμον — φερει δε και βαλσαμον. Auch die Gegend um den See Cinnereth rühmt vorzüglich Josephus, oder das Land, das Matthäus 14, 34 nennet η γη Γεννησαρετ de B. Iud. libr. IV, 1, 1. χωριον τα τε αλλα τρυφερον (נַעֲמָה) και πηγας εχων (טוֹב) und libr. VI, 10, 8. schreibt er: παρατεινει δε την Γεννησαρ ομωνυμως χωρα, θαυμαστη φυσιν τε και καλλος (טוֹב und נַעֲמָה) — τα μεν γε βασιλικωτατα, ςαφυλην τε και συκον, δεκα μησιν αδιαλειπτως χορηγει, τους δε λοιπους καρπους δι ετους ολου περι γηρασκοντας εαυτοις κ. τ. λ. *Plinius* in hist. natur. V, 15. sagt: Iordanes in locum se fundit, quem plures Gennesaram vocant, amoenis circumseptum oppidis: ab oriente, Iuliade et Hippo; a meridie, Tarichea; ab occidente, Tiberiade, aquis calidis salubri. Die ganze Gegend war mehr einem Garten, als einem Ackerlande ähnlich. Daher kam es auch, daß dieses Galiläa, besonders das niedrige, welches den Antheil des Issaschar in sich begriff, sehr volkreich war. *Strabo* XVI. pag. 523. bezeugt: τα πολλα δ' ως εκαςα εισιν υπο φυλων οικουμενα μικτων εκ τε Αιγυπτιων εθνων και Αραβιων και Φοινικων. *Iosephus* de B. I. libr. III. c. 2. berichtet von diesem Galiläa: πιων τε πασα και ευβοτος, και δενδρεσι παντοιοις καταφυτος, ως υπο της ευπαθειας προσκαλεσασθαι και τον ηκιςα γης φιλοπονον. προσησκηθη γουν υπο των οικητορων πασα, και μερος αυτης ουδεν αργον. αλλα και πολεις πυκναι, και το των κωμων πληθος

πανταχȣ πολυ ανθρωπον δια την ευθηνιαν. Selbst die heutigen Reisebeschreiber bestätigen diese Nachrichten von Galiläa und der Gegend des Stammes Issaschar. Fr. Hasselquist in der Reise nach Palästina S. 179 schreibt von der Gegend um Tabor: das Land ist vortrefflich, und bestehet aus Hainen, zwischen welchen auf einer Stelle ein Thal war. — Von hier sahen wir die Vortrefflichkeit von Samarien und Galiläa, bey deren Anblick man mit Recht sagen konnte: hier ist gut seyn. Bachiene in der geographischen Beschreibung von Palästina 1. Th. 1. B. S. 348 sagt von der Ebene Jesreel oder Esdrelon, welches zur Portion Isaschar gehörte: die Reisenden können die ungemeine Fruchtbarkeit dieser Ebene, welche die schönste im ganzen jüdischen Lande ist, nicht genug erheben, wozu der Bach Kison [und Belas], der durch dieselbe hinläuft, nicht wenig beyträgt; obgleich sie heutiges Tages, so wie die meisten Gegenden dieses Landes, unbearbeitet liegt. S. 349. heißts: Wenn man den Berg Carmel nach Nord Westen zu verläßt, so kommt man über die südwestliche Ecke der Ebene von Esdrälon, dem ehemaligen Loose des Stammes Issaschar. Dieß ist das fruchtbarste Stück des Landes, wo es sehr wahrscheinlich ist, daß sich dieser Stamm in seinen Hütten gefreuet habe. 5 Mos. 33, 18. Gegen Osten zu wird der Prospekt durch die Berge Nazareth und Her-

Hermon und den spitzigen Berg Thabor begränzet. Wenn man weiter kommt so findet man ein schönes Land zum Ackerbau: allein nicht so eben, wie das vorige. Diese Landschaft verändert sich hier alle Augenblicke durch kleine Wäldchen, oder durch Ruinen von alten Dörfern, die sehr häufig sind. Wir hatten Mühe genug, unsern Weg durch dieses fruchtbare Land fortzusetzen.

Jacob beschreibt nach der gewöhnlichen Pronunciation מִנְחָה zugleich charakteristischer diese Gegend, als Michaelis ihn nach seiner fehlerhaften und magern Veränderung in Gegend sagen läßt. Nach jener wird nicht blos überhaupt eine Gegend vorgestellt, sondern zugleich eine solche, welche zu Weideplätzen gelegen sey. Zugleich wird zu diesem מנחה ein Prädikat gewehlt, welches dieser Gegend recht eigentlich zukommt. Denn jedem Kenner des Arabischen ist bekannt, daß das טוב die eigentliche Bedeutung von Vatab hat, welches in dieser Sprache heißt: sich der Weide wegen an einem Ort aufhalten. Daher denn auch die Araber einen abgeweideten Ort Martab nennen. Auch selbst Moses braucht dieses Wort in dieser Bedeutung, z. B. 1 Mos. 47, 6. sagt Pharao zum Joseph, er solle seinen Vater nebst Angehörigen wohnen lassen במיטב הארץ. Dieses Land Gosen wird hierdurch nicht für das Beste gehalten, sondern beschrieben als ein Land, das

zur

zur Hut und Weide sehr gelegen, und das sich für die Nomadischen Israeliten recht schicke. Das Land Gosen muß man sich eben nicht als den schönsten und fruchtbarsten Distrikt von Aegypten vorstellen. Es ist ohnehin nicht wahrscheinlich, daß ein König von Aegypten gerade den fruchtbarsten Theil des Landes seinen angebohrnen Unterthanen genommen haben sollte, um ihn fremden zu geben, und zwar gerade herumziehenden Hirten, die sonst in Orient gewohnt sind, die Wüsten und die zum Ackerbau untauglichen Gemeinheiten mit ihren Heerden zu durchziehen? Man vergleiche hiermit **Michaelis Mosaisches Recht** S. 66, 67.

Zuletzt bemerke ich noch, daß, wenn ja טוב nun einmal ein adjectivum seyn und bleiben soll, **Michaelis** doch nicht nöthig gehabt hätte, wegen der discrepantia generis die Punkte in מנחה zu ändern. Er konnte durch eine bekannte Ellipsis alle Anomalie wegräumen, er durfte nur vor מנחה das Wort מָקוֹם suppliren, welches masculini generis ist; so daß es dann plene hieß: וַיַּרְא מָקוֹם מְנֻחָה כִּי טוֹב. Die Ellipsis des Wortes מקום ist bey den Hebräern gar sehr gewöhnlich, z. B. 1 Mos. 20, 15. Und sprach: Siehe da, mein Land steht dir offen; wohne, wo dirs wohl gefällt (בַּטּוֹב בְּעֵינֶיךָ שֵׁב) i. e. in loco commodo. Hier findet sich sogar unser adjectivum טוֹב. Esth. 2, 9. Und er thät sie mit ihren Dir-

Dirnen an den besten Ort im Frauenzimmer (לְטוֹב בֵּית הַנָּשִׁים) i. e. in meliorem locum domus i. e. gynaecei, u. d. a. Man vergleiche Chr. Theod. *Waltheri* Ellipses Hebraicae. Halae 1782. pag. 72 et 73. wo man ein ziemlich langes Register von solchen Auslassungen dieses Worts מָקוֹם finden wird. Ist טוֹב das adjectivum von מָקוֹם מְנֻחָה; so respondirt es sehr bequem dem folgenden נָעֵמָה, welches auf אֶרֶץ geht. Hätten doch die oben erwähnten Eichhorn und Rosenmüller dieses bedacht, so hätten sie nicht nöthig gehabt, jenem verwegenen und unbesonnenen Kritiker ihren Beyfall zu geben. Aber so gehts: ενος χανοντος μυ τεσχηκεν ετεφος!

VI.

Sind Socinianer auch Protestanten?

Frägt man über diese Frage: ob die Socinianer auch Protestanten sind? die alten Protestantischen Theologen vor dem Jahre 1760 um Rath; so antworten diese wol so ziemlich einstimmig mit einem **durchaus nicht**. Diese Anhänger **Socins**, sagen sie, irren in Fundamental Artikeln der Religion; sind auch niemals von den Protestanten in ihre Gesellschaft aufgenommen worden; haben auch mit diesen keine ge-

gemeinschaftliche Confession; können nicht einmal das Apostolische Glaubensbekenntniß annehmen; werden in der Augsburgischen Confession zu den Ketzern gezehlt; weichen von den wesentlichen Lehren der Protestanten ab, u. s. w. Einige von diesen Leuten behaupten sogar, daß eher mit der Römisch-Catholischen Kirche eine Vereinigung zu treffen sey, als mit den Socinianern. Consulirt man dagegen die neuern Theologen; so möchten wol die Meisten derselben so ziemlich wieder einig seyn, daß sie zu den Protestanten gehörten. Wenigstens erinnre ich mich noch vor kurzem irgendwo in einem neuen theologischen Buch oder Journal gelesen zu haben: warum sollten die Socinianer keine Protestanten seyn; sie brauchen ja bey dem Vortrage ihrer Religionswahrheiten Vernunft und Schrift? haben also mit den Protestanten einerley Religionsquelle.

Was mag wol die Ursach seyn, warum die neuern Theologen, wenigstens in Deutschland so ziemlich allgemein diese aufgeworfene Frage wider die ältern Theologen bejahen? Sollten hier lauter objektivische und keine subjektivische Gründe obwalten, welche diese Leute zur Bejahung dieses Satzes verleiteten? Ein subjektivischer Grund läßt sich hier leicht angeben. Die neuern Theologen, die Rationalisten, wie sie, glaub ich, wollen genannt seyn, glauben und lehren in der Regel nicht nur eben das, was im Rackauischen Catechismus stehet; sondern gehen gewöhnlich noch ungleich weiter; sie sind in der

Regel

Regel ärger als die Socinianer; diese sind ihnen noch viel zu orthodox. Wären nun diese Socinianer nicht einmal Protestanten; so müßte man sie selbst noch viel weniger dazu zehlen. Und sie, diese so angesehenen und großen Theologen (si Dis placet) sollten keine Protestanten seyn? Dieß wäre zu arg! Eben dadurch, sagen sie, daß sie von den symbolischen Büchern abwichen, wären sie genuine Protestanten; sie widersprächen ja den Lehren dieser Bücher; sie behaupteten besonders die Gewissensfreiheit; und wer diese vertheidige, wäre er auch ein blosser Naturaliste, verdiene κατ' εξοχην diesen schönen Namen. Sie wären, setzen sie weiter hinzu, die ersten Theologen des Landes im Protestantischen Ländern; wenigstens in einigen Distrikten Deutschlands. Man könne kein geringes Register von solchen protestantischen Lehrern anführen, welche die ersten Stellen der Geistlichen bekleideten, denen Socinus und seine Anhänger noch viel zu hyperorthodox seyn. Die protestantischen Gemeinen würden diese nicht zu ihren Seelsorgern annehmen, wenn sie nicht protestantisch gesinnt wären: noch vielweniger würden die großen Herren sie zu Ober-Consistorialräthen, Hofpredigern, Professoren und (bald hätte ich diese vergessen) zu Universitäts-Predigern u. s. w. machen, wenn sie nicht zu dieser Gesellschaft gehörten; diese großen Leute mußten üble Folgen befürchten, wenn sie keine Protestanten wären; sie müßten sich sonst selbst für Pseudo-Protestanten erklären. Also den Satz,

daß

daß die Socinianer keine Protestanten sind, muß man durchaus nicht einräumen, sprechen sie in ihren Herzen. Ob nun gleich diese angesehenen Theologen sich nicht zu der Socinischen Parthey bekennen, so thut dieses nichts zur Sache. ει μη λεγεις, απο του δερματος φαινη, sie halten doch die wesentlichen Lehren dieser Religionsparthey für gegründet und richtig.

Diese aufgeworfene Frage zu beantworten, scheint mir gar nicht intrikat zu seyn, wenn man nur weiß, wer ein Protestant ist. Den Ursprung dieser Benennung einer kirchlichen Parthey giebt jede Kirchengeschichte an. Dieser Name in Sinn von einer Religionsgesellschaft kam bekanntlich im Jahr 1529 auf, da die Glieder unserer Kirche, die zu den Reichsständen und auf dem Reichstag Sitz und Stimme gehabt, in ihrem und ihrer Lehrer und Unterthanen Namen gegen den Abschied des Reichstags zu Speyer protestirt, und bey den folgenden Unterhandlungen allezeit diese ihre Protestation erneuert haben, damit sie nicht nach der in andern Fällen üblichen Gewohnheit, alle Entscheidungen der Reichs-Versammlungen durch die Mehrheit der Stimmen ausmachten, und in Religionssachen, die eines jeden Gewissen betreffen, durch die Ueberlegenheit der Stimmen unterdrückt werden möchten. Nun betraf diese Protestation nicht etwas Formelles, oder die Freyheit etwas zu behaupten, von welcher Art und Weise es auch seyn möge, sondern gewisse Wahrheiten,

die

die sie schon vorher angenommen und verthei- digt, hernach aber noch mehr auseinander ge- setzt hatten. Von der Gewissensfreyheit über- haupt, ohne auf gewisse Lehren Rücksicht zu neh- men, war gar nicht die Rede; ja von einer sol- chen Gewissensfreyheit, wie man diese heut zu Tage verstehet, hatte man damals nicht einmal den gehörigen Begriff. Dieses bezeuget die da- malige Geschichte, welche deutlich lehret, daß diese Gewissensfreyheit sich nur auf einige Leh- ren erstreckt habe. Denn den Schluß des letz- ten Reichstag zu Speyer, nach welchem es je- dem Reichsstande frey gestellt worden war, bis zu einer Kirchenversammlung in Ansehung des Wormser Edikts sich so zu betragen, wie er es vor Gott und dem Kaiser sich zu verantworten getrauete, vernichtete Carl V. aus dem Grun- de, weil derselbe bisher von Jedermann zum Nachtheil des christlichen Glaubens ausgelegt worden sey. Statt dessen faßten die römisch- katholischen Stände, welche die Stimmenmehr- heit hatten, folgendes Bedenken ab, das zur Grundlage des Reichsschlusses dient. Diejeni- gen, welche bey dem gedachten Edikt bisher ver- blieben wären, sollten sich auch künftig nebst ih- ren Unterthanen an dasselbe halten. Bey den übrigen Ständen aber, bey welchen andere Leh- ren entstanden wären, die zum Theil ohne Auf- ruhr und Gefahr nicht abgewandt werden könn- ten, sollte doch künftig alle weitere Neuerung, bis zu einer Kirchenversammlung, so weit es möglich und menschlich ist, verhütet werden.

Beson-

Besonders sollten solche Lehren und Sekten, welche dem hochwürdigen Sacramente des wahren Leibes und Bluts Christi zuwider wären, von den Reichsständen nicht angenommen, noch ihnen öffentlich zu predigen verstattet werden. Auch sollte die Feyer der heiligen Messe nicht abgeschaft; noch jemand an dem Orte, wo die neue Lehre überhand genommen, gehindert werden, dieselbe zu halten oder anzuhören. Es sollten auch keine aufrührischen Predigten gehalten, noch ähnliche oder Schmähschriften gedruckt werden. Gegen dieses Bedenken und den daraus gebildeten Reichsabschied, thaten die Evangelischen Reichsstände mehrere Vorstellungen. Weil diese aber kein Gehör fanden: so übergaben sie am 29sten April des Jahres 1529 ihren katholischen Mitständen eine Protestation gegen den Reichsabschied, und verlangten, daß sie demselben beygefügt werden sollte. Da nun die Mehrheit der Stimmen einem Reichsschlusse seine völlige Kraft giebt: so würde ihr Widerspruch gegen diesen ein widerrechtliches Ansehen gehabt haben, wenn sie sich nicht darauf berufen hätten, daß sie eine solche Mehrheit in Gewissenssachen nicht verbindlich machen könne. Sie ließen daher am 25sten April eine Appellationsurkunde aufsetzen, in welcher sie von jeder bereits erlittenen oder noch bevorstehenden Beschwerde an den Kaiser; an ein allgemeines Nationalconcilium; auch an jeden unpartheyischen und christlichen Richter, für sich, ihre Unterthanen und Verwandten, ihre jetzigen und künftigen

tigen Anhänger, appellirten. Daß die Evangelischen Stände nun mit ihren Glaubensgenossen von dieser Protestation, den Namen der Protestanten bekommen haben, ist schon gemeldet und auch sonst hinlänglich bekannt.

Nun, was lehrten denn diese Protestanten? Behaupteten sie etwa nichts weiter, als Gewissensfreyheit in Religionssachen? War es ihnen gleichgiltig, ob Jesus bloß als ein von Gott vorzüglich als authorisirter Lehrer der Religion erkannt, oder als der θεανθρωπος, der sich für die Menschen zur Vergebung ihrer Sünden dahin gegeben habe, verehret wurde? Hier sagt uns die Geschichte deutlich genug, daß bald nach der Protestation der Evangelischen Stände im Jahr 1730 diese durch die Augsburgischen Confessionen ihre Lehren und Abweichungen von den bisherigen Grundsätzen der römischen Kirche bekannt gemacht. Diese Lehren sind nun so deutlich, daß jedermann aus dieser Schrift sehen kann, daß sie keine Unitarische und Samosatenische Irrthümer geglaubt haben. Man lese nur gleich den ersten Artikel, hier heißt es: erstlich wird einträchtiglich gelehret und gehalten, laut des Beschluß Concilii Nicaeni, daß ein einig Göttlich Wesen sey, welches genannt wird und wahrhafftig ist; Gott und seyn doch drey Personen in demselben einigen Göttlichen Wesen, gleich gewaltig, gleich ewig, Gott Vater, Gott Sohn, Gott heiliger Geist, alle drey ein göttlich Wesen;

sen, ewig, ohne Stück, ohne Ende, unermeßlicher Macht, Weisheit und Güte, ein Schöpfer und Erhalter aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge. Und wird durch das Wort Persona verstanden nicht ein Stück, nicht eine Eigenschaft, in einem andern, sondern das selbst bestehet, wie denn die Väter in diesen Sachen diß Wort gebraucht haben.

Derhalben werden verworfen alle Ketzereyen, so diesen Artikel zuwider sind, als Manichaei, die zween Götter gesetzt haben, einen bösen und einen guten. Item, Valentiniani, Ariani, Eunomiani, Mahometisten, und alle dergleichen, auch Samosateni, alt und neu, so nur eine Person setzen, und von diesen zweyen, Wort und heilig Geist, Sophisterey machen, und sagen, daß es nicht müssen unterschiedene Personen seyn, sondern Wort bedeut leiblich Wort und Stimme, und der heilige Geist sey erschaffen Regung in Creaturen. Wird nun in allen Artikeln nichts gelehret, das die Socinischen Meynungen bestätigte oder begünstigte, werden die Irthümer der Socinianer noch dazu namentlich und εμτως verworfen; so kann man wol nimmermehr behaupten, daß die Socinianer auch Protestanten sind. Daß jenes gegründet sey, beweißt schon ein Ueberblick aller Artikel dieses merkwürdigen Glaubensbekenntnisses. Ueberall wird Christus und sein Tod als der Grund des künftigen Heils der Menschen vor-

vorgestellt, und Vergebung der Sünde durch eigne Werke bewirkt verworfen. Dieses erhellet daraus deutlich, daß diese Artikel namentlich verdammen die Samosateni, **alt und neu**: oder wie es im lateinischen heißt: Damnant et Samosatenos, veteres et neotericos. Die Wahrheit von diesem, daß die Meynungen der **Socinianer**, ob sie gleich damals unter diesem Namen noch nicht bekannt waren, auch nicht so bekannt seyn konnten, unter der Benennung **auch** Samosateni **alt und neu**, gemeint seyn, wird nicht leicht einer bezweifeln, der nur weiß, daß dieser **Paul von Samosata** im 3ten Jahrhunderte eben das lehrte, was **Cälius Socinus** in der Mitte des 16ten Jahrhunderts vortrug. Jener bestritt eben so wie dieser die Gottheit Christi; jener behauptete wie dieser, daß Christus λιτος ανθρωπος gewesen, der vor seiner Empfängniß und Geburt gar keine Existenz gehabt habe. Daher kommts, daß dieser **Paul von Samosata** Patriarcha Socinianorum genannt wird. Solche Samosateniani neoterici gab es nun schon vor dem **Cälius Socinus** in den ersten Jahren der Reformation, wohin man besonders rechnen kann den **Johannes Campanus** u. a. Man vergleiche Joh. Geo. **Walchs** Diss. de Samosatenianis neotericis, quorum mentio fit in Augustana Confessione. Ien. 1730. Wenn nun die **Socinianer**, die nicht wesentlich von den Samosatenianis Neotericis unterschieden sind in dem symbolischen Buche der Protestanten verdammt und verworfen werden; wie

wie können diese nun zu den Protestanten gerechnet werden? da sie eher Antipoden von diesen sind. Es ist auch bekannt genug, daß besonders im Westfälischen Frieden nur allein die Evangelisch-Lutherischen und Evangelisch-Reformirten Confessionen die eigentlichen Protestanten ausmachen. Daher Socinianer, Anabaptisten und andere ausdrücklich davon ausgeschlossen werden. Wären diese Protestanten; so wäre es von diesen Ständen sehr unrecht gewesen, daß man dieser Sekte von jeher nicht die Privilegia der Protestanten ertheilt hätte, daß man ihnen keine Tempel erbauet, Lehrer gesetzt, und auf ihre Verbreitung im deutschen Reiche bedacht gewesen. Die vormals aus Pohlen vertriebenen Unitarier hätten nicht nöthig gehabt, nach Siebenbürgen und andern Orten sich zu begeben; sie hätten sich nur können nach Deutschland zu ihren Glaubensgenossen wenden; diese hätten sie müssen in ihren Ländern laut des Westfälischen Friedens aufnehmen. Doch mich verdreußts hierüber ein mehreres anzuführen; weil die Wahrheit hier gar zu deutlich einleuchtet. Die ächten Protestanten nehmen die drey ersten Symbola in ihren Glaubensbekenntnissen an; welches von den Socinianern nicht geschieht, auch nicht geschehen kann. Wie können diese daher wol zu den Protestanten gehören?

Allein, wird man einwenden, man führe doch einen Grund von dieser Behauptung an, daß die Socinianer Protestanten sind; den man

doch respectiren müsse, nemlich man sage: jene brauchten bey ihren Religionskenntnissen doch Vernunft und Schrift wie die andern Protestanten. Um sich aber von der Falschheit dieses Grundes zu überzeugen, darf man ihn nur in einen Syllogismus verwandeln; so wird die Nichtigkeit desselben einleuchten, er lautet so: Derjenige, welcher bey seiner Religionskenntniß Vernunft und Schrift gebraucht, ist ein Protestant: Nun gebrauchen die Socinianer bey ihrer Religionskenntniß Vernunft und Schrift: Also sind sie Protestanten. Wem leuchtet hier nicht die Unrichtigkeit des Obersatzes ein? Alle christliche Religionspartheyen brauchen bey ihrer Religionskenntniß Vernunft und Schrift; der Römisch-Catholische Christ sowol als der Anabaptist, Herrnhuter, der griechische Christ und andere mehr. Der römisch catholische philosophirt sowol über seine Confession, als der Protestant: jener glaubt gleichfalls, seine Dogmata seyn nicht widersprechend, sondern gegründet; die Traditiones, die diese annehmen, halten sie für richtig und führen aus der Vernunft dafür Gründe an. Ohne den Gebrauch der Vernunft läßt sich gar kein System bilden. Die Vernunft formaliter und instrumentaliter genommen, kann platterdings bey keiner Confession entbehrt werden. Es kann also der Gebrauch der Vernunft bey Religionssachen nichts charakteristisches bey einem Protestanten seyn. Dieß wird man zwar zugeben müssen; dagegen aber dieses wieder so einschränken, daß man sagt:

sagt: bey den Römisch-Catholischen sey die Vernunft keine Erkenntnißquelle der Religion, wie bey den Protestanten. In diesem Falle ist es wieder falsch, daß bey den Protestanten die Vernunft eine Religionsquelle sey. Nach den symbolischen Büchern der Protestanten ist nur allein die Schrift die norma fidei und nicht die Vernunft. Daß der Protestant die Vernunft gebraucht, um die Richtigkeit eines geoffenbarten Dogma einzusehen, und dasselbe nach seiner Vernunft beurtheilt und darüber philosophirt, dadurch wird diese Gabe des Menschen keine Erkenntnißquelle der Religion. Der Jurist philosophirt auch über seine Pandekten, bringt sie in ein System, so viel sichs will thun lassen, und beurtheilt die positiven Gesetze. Wer wird aber sagen, daß derselbe bey Erklärung der Pandekten zwey Erkenntnißquellen habe, Vernunft und positives Gesetz? Also ist es auch falsch, daß der Protestant zwey Erkenntnißquellen bey der Erkenntniß der Religion habe, nemlich Vernunft und Schrift; nur leztere ist ihm norma fidei. Der Einwurf, daß es doch eine natürliche Religion giebt, ist nicht treffend, weil beynahe jede Religionsparthey eine natürliche Religion annimmt; der Catholik sowol als der Protestant. Wer aber sagt, dem Protestanten sey die Vernunft eine norma fidei, der muß gar nicht wissen, was ein Protestant ist. Eben hierdurch, daß Vernunft dem Socinianer eine Religions-Erkenntnißquelle ist, unterscheidet er sich von Protestanten, und eben aus diesem

Grunde kann ihm dieser Name nicht zukommen. Nur erst in neuern Zeiten hat man aus Unwissenheit behauptet: religionis revelatae duo sunt principia ratio et revelatio. Man verwechselt hier den Gebrauch der Vernunft überhaupt und den Gebrauch derselben als Erkenntnißquelle der Religion. Eben dadurch, daß er leztere als fons seiner Religion annimmt, hört er auf ein Protestant zu seyn. Der Socinianer verwirft z. B. die Gottheit Christi, weil er diesen Satz nicht aus seiner Vernunft herleiten kann; er erklärt daher dieses Dogma, das in der Bibel sich findet, nach den Begriffen seiner Vernunft. Der Protestant nimmt es an, weil er nach Hermeneutischen Regeln der Bibel es nicht wegexegesiren kann, und weil er an demselben nichts findet, das seinen vernünftigen Begriffen widerspricht; mag er es immerhin aus seiner Vernunft nicht deduciren können. — Ueberhaupt ist das schon ein sehr verkehrter Schluß: diese und jene Religionsparthey hat mit der andern eine gemeinschaftliche Quelle: also sind beyde nicht wesentlich von einander verschieden. Bedenkt man denn nicht, daß allen christlichen Religionspartheyen wenigstens das N. T. eine Religionsquelle ist? Und doch sind die Meynungen derselben so sehr widersprechend? Nicht die Verschiedenheit der Quelle, sondern die Verschiedenheit der Erklärung der Bibel insonderheit des N. T. verursacht die verschiedenen Religionspartheyen.

So wie einige Theologen die Socinianer gern wollen zu den Protestanten zählen; so sind dagegen andere, welche sie nicht einmal für Christen erkennen. Denn sie sagen, das Christenthum müsse doch etwas charakteristisches haben, das es von andern Religionen unterscheide; es müsse wesentliche und materielle Stücke in sich fassen, die man nicht bey andern Religionen antreffe; denn sonst mache es keine besondere Religion aus. Da nun aber der Socinianismus nichts anders sey, als die natürliche Religion von Jesu bestätigt, und uns bekannt gemacht: so würde hierdurch das ganze Christenthum aufgehoben, und es verdiene dasselbe alsdann nicht eine Religion zu heißen. Hierzu komme noch, daß diese Sektirer nicht einmal die ältesten Symbola, als das Apostolische annähmen, und dieses wäre doch die norma fidei für alle Christen. Zulezt will man auch noch bemerken, daß Christus und die Apostel die wesentlichen Stücke ihrer Lehre im N. T. deutlich angegeben hätten, und damit gäben sie deutlich zu erkennen, daß diese Lehren jeder Anhänger Jesu annehmen müsse. Da nun aber von den Unitariern diese Grundsätze der christlichen Religion nicht bekannt würden; so könnten sie auch auf den schönen Namen eines Christen keinen Anspruch machen; obgleich sie sonst ehrliche, brave, und auch wol nach diesem Leben seelige Geister seyn könnten.

VII.

VII.

Erklärung der Stelle Apost. Gesch. 17, 30, 31. Τȣς μεν ȣν χρονους της αγνοιας υπεριδων ο θεος, ταννυν παραγγελλει τοις ανθρωποις πασι πανταχου μετανοειν· Διοτι εςησεν ημεραν, εν η μελλει κρινειν την οικȣμενην εν δικαιοσυνη, εν ανδρι ω ωρισε, πιςιν παρασχων πασιν, αναςησας αυτον εκ νεκρων.

Diese angeführten Worte des Apost. Paulus aus der berühmten und schönen Rede vor dem Areopagus gehalten, werden in den Dogmatiken noch immer zu einer Beweisstelle gebraucht, damit zu zeigen, daß Christus am jüngsten Tage das ganze menschliche Geschlecht mit Gerechtigkeit richten werde. Allein nach meiner Meynung drücken sie dieses nicht aus, sondern stellen bloß Christum vor als einen Herrn und Regenten, der durch seine Lehre die Welt erleuchten und regieren werde. Die Gelegenheit, die Absicht der Rede Pauli und der Sprachgebrauch der Bibel beweisen diese Erklärung. Die Gelegenheit erzählt Lucas deutlich genug: da nemlich Paulus in Athen seine beyden Gehülfen erwartete, gerieth er in heimlichen Unwillen, wenn er die Stadt betrachtete, die mit dem Götzendienst angefüllt war. Da er nun bald in der Synagoge den Juden und frommen Heiden, bald auf öffentlichen Markte predigte; machten sich

sich einige Epikurer und Stoiker an ihn, mit ihm zu disputiren, besonders da er Jesu und der Auferstehung erwähnte, und ihnen dieses neue Sachen waren. Paulus hielt daher auf dem Areopagus diese schöne und beredte Rede. Hier zeigte er, daß es nur einen einzigen Gott Himmels und der Erde gäbe, der nicht in gemachten Tempeln aufgestellt werden könne; weil er selbst allen Geschöpfen Leben, Fortdauer und alles, was sie haben, mittheile. Dieser Gott hätte von einem Paar den ganzen Erdboden bevölkert, und allen Nationen ihre Wohnungen angewiesen, um von ihnen erkannt und geehrt zu werden. Deswegen habe er sich jedem Menschen so nahe gelegt, daß sie ihn fast im Finstern greifen könnten. Er regiere auch *alle* unsre Handlungen und Schicksale; Götzendienst sey daher ein großer Irrthum. Hierauf folgen nun die abgedruckten Worte, worin er die wesentliche Lehre des Christenthums vorträgt. Diese Zeiten der Blindheit und Finsterniß, sagt er, hat Gott bisher lange genug geduldet. Was die χρονους της αγνοιας sind, ist nicht dunkel. Es sind die Zeiten, wo sich Gott nur den Juden allein durch eine Offenbarung bekannt machte. Da es hieß nach dem Ps. 147, 19, 20. Er zeiget Jacob sein Wort, Israel seine Sitten und Rechte. So thut er keinem Heiden, noch lässet sie wissen seine Rechte. Oder wie Paulus sagt, Ephes. 2, 12. Daß ihr zu der Zeit, ehe ihr Christen wurdet, an dem Bürgerrecht Israels und an den Vorzügen, die durch

durch die Mosaische Religion begründet wurden, keinen Theil hattet, daß ihr ohne Gott und Hoffnung in der Welt leben mußtet. (ελπιδα μη εχοντες και αθεοι εν τω κοσμω) Das Wort υπεριδων kann auch keine große Schwierigkeit machen; selbst wenn man es etymologisch übersetzte. Es druckt eben das aus, was das hebr. העלים und התעלם עינים als 3 Mos. 20, 4. εαν δε υπερoψει υπεριδωσιν οι αυτοχθονες της γης τοις οφθαλμοις αυτων απο τȣ ανθρωπȣ εκεινȣ. (הַעְלֵם יַעְלִימוּ — עֵינֵיהֶם) 5 Mos. 22, 1. Μη ιδων τον μοσχον τȣ αδελφȣ σου, η το προβατον αυτȣ πλανωμενα εν τη οδω υπεριδης αυτα. (וְהִתְעַלַּמְתָּ מֵהֶם) Ps. 55, 1. μη υπεριδης την δεησιν μȣ. (תִּתְעַלַּם מִתְּחִנָּתִי) Oder das synonymische וְהִתְעַבֵּר als 5 Mos 3, 26. Και υπερειδε (וַיִּתְעַבֵּר) κυριος εμε ενεκεν υμων, και ȣκ εισηκȣσε με. Ingleichem עזב, מאס, מעל; welche verba alsdann per λιτοτητα, wie das lateinische contemnere, weniger achten, zu erklären sind, z. B. 3 Mos. 26, 43. ανθ᾽ ων τα κριματα μȣ υπερειδον (מָאָסוּ) und v. 44. Και ȣδ ως οντων αυτων εν τη γη των εχθρων αυτων ȣχ υπερειδον αυτȣς (לֹא־מְאַסְתִּים). Im 40 v. οτι παρεβησαν και υπερειδον με. (מָעֲלוּ־בִי) 4 Mos. 31, 16. αυται γαρ ησαν τοις υιοις Ισραηλ κατα το ρημα Βαλααμ τȣ αποστησαι και υπεριδειν το ρημα Κυριȣ. (לִמְסָר־מַעַל בַּיהוָה) Hiob 6, 14. επισκοπη δε Κυριȣ υπερειδε με (יַעֲזוֹב).

Aehn.

Aehnliche Bedeutungen finden sich auch in den Apokryphen, als Tob. 4, 3. και μη υπεριδης την μητερα σου. Sirach. 35, 14. ου μη υπεριδη ικετειαν ορφανε. Der Sinn dieser Stelle ist also: Gott hat zur Zeit eurer Unwissenheit euch übersehen und weniger geachtet. Daher es der Syrer richtig gegeben hat durch ܥܒܪ, er ließ vorübergehen. Auch das μετανοειν ist leicht zu erklären: es kann hier nichts anders heißen, als: **andere Gesinnungen fassen, anders denken, die vorigen Grundsätze verlassen.** Besonders wird es im N. T. gebraucht, wann die Heiden den Götzendienst verließen, und den wahren Gott erkannten, als Apost. Gesch. 26, 20. τοις εθνεσιν απαγγελλον μετανοειν. d. h. ein Christ zu werden. Kap. 11, 18 αραγε και τοις εθνεσιν ο Θεος την μετανοιαν εδωκεν εις ζωην. d. i. Gott hat beschlossen, daß auch Heiden durch Christum zur Glückseligkeit gelangen. Paulus drückt hier eben das aus, was er Kap. 14, 15. sagt: απο τετων των ματαιων επιςρεφειν επι τον Θεον τον ζωντα. Daß hier nicht von der eigentlichen theologischen Sinnesänderung die Rede sey, versteht sich daher von selbst.

Was bisher der Apostel im allgemeinen gesagt hatte, dieß erklärt und entwickelt er nun noch mehr im 31 v., wo er sagt: darum hat Gott eine Zeit fest gesetzt, in welcher er Heiden und Juden durch die wahre Lehre regieren will und zwar durch einen dazu erkohrnen Mann, den er durch seine Auferstehung dazu völlig legitimirt hat.

hat. Schon die Partikel διοτι, wenn sie darum, deswegen bedeuten soll, ist der gewöhnlichen Auslegung nicht günstig, und läßt sich nicht gut annehmen. Hat gleich diese Partikel noch andere Bedeutungen, so scheinet doch die gewöhnliche angenommen werden zu müssen. Denn wie hänge dieses zusammen? Gott will nun, daß die Menschen den einigen wahren Gott erkennen, deswegen hat er einen Tag bestimmt, wo die Menschen nach dem Tode sollen gerichtet werden. Hieraus würde auch folgen, daß die Menschen vor der Einführung des Christenthums nicht sollten gerichtet werden; da doch eben dieser Paulus Röm 2, 12. bezeuget: οσοι γαρ ανομως ημαρτον, ανομως και απολουνται· και οσοι εν νομω ημαρτον, δια νομου κριθησονται. In Luthers Uebersetzung, **nun aber gebent er allen Menschen an allen Enden Busse zu thun**, läßt sich noch eher ein Zusammenhang denken, nemlich darum sollten die Menschen Busse thun, weil Gott dereinst die Menschen richten werde. Da aber das μετανοειν unrichtig durch **Buße thun** übersetzt ist, so läßt sich hier dieser Zusammenhang nicht denken. Man erkläre aber diesen Ort von der Verkündigung des Evangeliums; so ist alles einleuchtend: Er verkündiget jetzt, sagt er, allen Menschen den wahren Gott zu erkennen, denn er hat diese Zeit jetzt festgesetzt, die Menschen, Juden und Heiden durch Religion zu bilden; da vorher diesen Vorzug jene allein hatten.

Die

Die folgenden Wörter εστησεν ημεραν, κρινειν, εν δικαιοσυνη scheinen auf eine sehr schickliche Art von dem Areopagus, diesem Gerichtsplatz der Athener hergenommen zu seyn. Hier gab es ημεραι Termine; hier ward geurtheilt, κρινειν und dieses nach Gesetzen. εν δικαιοσυνη. Bey diesen Bildern aber darf man nicht stehen bleiben, sondern muß darauf sehen, was darunter vorgestellt wird. Hier ist ein Beyspiel, wo Worte und Redensarten sowol aus der griechischen Litteratur, als aus dem hebräisch-artigen Sprachgebrauch können erläutert werden. Nach letzterm will nur der Sinn entwickelt seyn. Das Wort ημερα wird bey den Lateinern und Griechen von Gerichtstagen gebraucht; daher die Redensart diem alicui dicere für einen vor Gericht fodern, daher status condictusque dies. In den Leg. XX heißts: si status condictusque dies intercedit cum hoste ito. Demungeachtet ist die Bedeutung hier hebräisch, denn nach der legi disiunctionis respondirt es den χρονοις της αγνοιας, und heißt daher überhaupt eine bestimmte Zeit, wie das bekannte hebräische יום; so daß Paulus sagt: nun habe er eine Zeit festgesetzt, auch Heiden zur Religionskenntniß zu bringen. Würde hierdurch das jüngste Gericht verstanden; so muß befremden, daß Paulus nichts vorher von der Person Christi, nichts von seiner Würde und Aemtern erwähnt, und noch von andern Religionswahrheiten, welche die Athenienser vorher wissen mußten, ehe sie begreifen konnten, daß Christus das jüngste Gericht

richt dereinst halten werde. Bey den Hebräern ist es sehr gebräuchlich, die Zeit der neuen Religions-Einrichtung zu nennen היום הבא. Lukas selbst braucht es so Kap. 2, 17. και εσαι εν ταις εσχαταις ημεραις εκχεω απο τε πνευματος με. Hierzu kommt noch, daß ημερα schlechthin niemals vom jüngsten Gericht gebraucht wird. Wollen die Schriftsteller des N. T. dieses oder die Zerstöhrung Jerusalems bezeichnen, setzen sie immer ημερα τε Κυριε oder μεγαλη. als Apost. Gesch. 2, 20. πριν ελθειν την ημεραν Κυριε την μεγαλην και επιφανη. 1 Cor. 1, 8. Ος και βεβαιωσει υμας εως τελες ανεγκλητες εν τη ημερα Κυριε ημων I. X. Phil. 1, 8. επιτελεσει αχρις ημερας I. X. 1 Thess. 5, 2. οτι ημερα Κυριε ως κλεπτης εν νυκτι ουτως ερχεται. Offenb. Joh. 6, 17. οτι ηλθεν η ημερα η μεγαλη της οργης αυτε. Da diese Bestimmung hier fehlt; so muß man es wol anders erklären. So kann auch wegen des Zeitworts εςησεν das jüngste Gericht nicht gemeint seyn, denn die bestimmte Zeit desselben ist zwar Gott, nicht uns bekannt. Wenn aber bey Gerichten der Römer und Griechen ein Termin festgesetzt war; so war dieser nicht nur dem Richter, sondern auch den streitenden Partheyen bekannt. Eben so verhält es sich auch mit dem Zeitworte κρινειν, welches bey öffentlichen Gerichten, als der Areopagus, ein solenner Ausdruck war: die Bedeutung selbst aber davon muß dennoch aus dem hebräischen und Zusammenhange erläutert werden. Dieses Wort zeigt, wie das hebräische שפט, überhaupt

haupt einrichten, ordnen und regieren, und nicht immer richten oder streitende Parthenen auseinandersetzen an. Es ist hier ex lege disiunctionis das Gegentheil von υπερειδειν, und heißt einrichten, regieren, als Matth. 19, 28. κρινοντες τας δωδεκα φυλας Ισραηλ. d. i. die zwölf Stämme Israels regieren. 1 Cor. 6, 2. Ουκ οιδατε, οτι οι αγιοι τον κοσμον κρινουσι. Hier ist es soviel als αρχειν. Daher heißt es auch, einen überführen, eines andern belehren, als Joh. 12, 47, 48. sagt Christus, daß wenn jemand seiner Lehre nicht glaube, den wolle er nicht eines andern überführen, sondern dieß würde seine Lehre selbst bewirken. Die κρισις τȣ κοσμȣ τȣτȣ ist nichts anders als die Ueberzeugung eines bessern. αυτη δε εστιν η κρισις, οτι το φως εληλυθεν εις τον κοσμον, και ηγαπησαν οι ανθρωποι μαλλον το σκοτος η το φως. Auf eine ähnliche Art braucht es auch Paulus 2 Thess. 2, 12. ινα κριθωσι παντες οι μη πιστευσαντες τη αληθεια, d. h. damit alle, die dem Evangelio nicht glauben, überführt werden. So heißt es auch sich jemandes annehmen, als 5 Mos. 32, 36. οτι κρινει κυριος τον λαον αυτȣ και επι τοις δȣλοις αυτȣ παρακληθησεται. Ps. 134, 14. οτι κρινει κυριος τον λαον αυτȣ και επι τοις δȣλοι αυτȣ παρακληθησεται. 1 Mos. 18, 25. Ο κρινων πασαν την γην. d. i. der du der Regent der Erde bist. Die sogenannten Richter im Buche der Richter heißen daher κριται d. i. Regenten, und von ihnen wird gesagt και εκρινε τον Ισραηλ d. i. er regierte über Israel. 2 König. 15, 5. Ιωθαμ υιος

του βασιλεως επι τω οικω κρινων τον λαον της γης (שפט את־עם הארץ) Psalm 2, 10. παιδευθητε παντες οι κρινοντες την γην. Ps. 71, 4. κρινει τους πτωχους του λαου, και σωσει Ps. 81, 8. αναστα ο θεος κρινων την γην. d. i. der du die Erde regierest. Daher bedeutet κριμα so viel als Gesetz, Verordnung, als Ezech. 37, 24. και τα κριματα μου φυλαξονται (חקתי ישמרו) 3 Mos. 18, 4. Και τα κριματα μου ποιησατε και τα προσταγματα. (אֶת־ מִשְׁפָּטַי תַּעֲשׂוּ) 3 Mos. 26, 43. ανθ ων τα κριματα μου υπερειδον (בְּמִשְׁפָּטַי מָאָסוּ) 5 Mos. 5, 1. ακουε Ισραηλ τα δικαιωματα και τα κριματα. 5 Mos. 6, 20. τινα εστι τα μαρτυρια και τα κριματα. Ps. 88, 30. και τοις κριμασι μου μη πορευθωσιν. Ps. 119, 102. απο των κριματων σου ουκ εξεκλινα (מִמִּשְׁפָּטֶיךָ לֹא־סָרְתִּי). In dieser Bedeutung von Gesetz, Verordnung kommt es unzähligemal vor.

Aber noch mehr: diese Worte des Apostels können nicht als eigentliche Gerichtsworte aus den griechischen Alterthümern des Areopagus erklärt werden, weil es aus dem A. T. angeführte Worte sind, die nach dem damaligen Sprachgebrauch müssen erklärt werden. Κρινειν την οικουμενην εν δικαιοσυνη sind wörtlich daher entlehnt, als Ps. 9, 8. και αυτος κρινει την οικουμενην εν δικαιοσυνη. Ps. 72, 2. Κρινειν τον λαον σου εν δικαιοσυνη d. i. dein Volk nach den Gesetzen zu regieren. Ps. 67, 4. οτι κρινεις λα-

ους εν ευθοτητι, και εθνη εν τη γη οδηγησεις. (כי־תשפט עמים מישר ולאמים בארץ תנחם). Was hier κρινεις bedeute, zeiget das folgende οδηγησεις. Ps. 96, 10. και γαρ κατωρθωσε την οικυμενην — κρινεις λαυς εν ευθοτητι. Hier erläutert das erstere κατωρθωσε ganz deutlich das letztere κρινεις. ידין עמים במישרים. Im 13 V. kommen wieder dieselben Worte οτι ερχεται κρινειν την γην. κρινει την οικυμενην εν δικαιοσυνη (יִשְׁפֹּט־תֵּבֵל בְּצֶדֶק). Auch in den Apocryphischen Büchern findet sich dieselbe Redensart mit der Bedeutung **regieren**, als Sirach 45, 26. Δωη υμιν σοφιαν εν καρδια υμων, κρινειν τον λαον αυτυ εν δικαιοσυνη. In allen diesen angeführten Stellen bedeutet das κρινειν nicht eigentlich richten im Juristischen Sinn, sondern regieren, anordnen; daher in unserer Stelle auch dieses nichts anders, als die Völker, Juden und Heiden durch die Religion erleuchten und sie regieren heißt. Daher die Lehre des Evangeliums, die den Heiden dereinst sollte bekannt werden, schon von den Propheten ein Gericht משפט genannt wird, als Jes. 32, 16. וְשָׁכַן בַּמִּדְבָּר מִשְׁפָּט וּצְדָקָה בַּכַּרְמֶל תֵּשֵׁב LXX: Και αναπαυσεται εν τη ερημω κριμα, και δικαιοσυνη εν τω Καρμηλω κατοικησει d. i. Gott wird auch unter Heiden ein Reich errichten, das sich auf die heilbringende Lehre Jesu gründet, oder wie Kap. 2, 4. es heißt: και κρινει ανα μεσον των εθνων και εξελεγξει λαον πολυν. Das משפט

ist die Lehre des Evangeliums, nach welcher sich die Völker richten sollen. Daher Jesaias Cap. 42, 1. von dem großen Lehrer des Evangeliums sagt: משפט לגוים יוציא κρισιν τοις εθνεσιν εξοισει und im 4ten V heißts: αναλαμψει και ου θραυσθησεται, εως αν θη επι της γης κρισιν, και επι τω ονοματι αυτου εθνη ελπιουσιν. Der Messias selbst wird Jes. 11, 4. unter diesem Bilde eines Regenten beschrieben, welcher κρινει ταπεινω κρισιν και ελεγξει τους ταπεινους της γης, και παταξει γην τω λογω του ςοματος αυτου, cet. Vitringa macht daher bey dieser Stelle die richtige Bemerkung: Vox שפט judicare tam Hebraeis quam aliis populis sumitur pro regere, a praecipuo nimirum antiquorum Regum officio, quod erat, iudicio publico praesidere: unde Rectores Publici שפטי ארץ iudices terrae, a qua voce Suffetes (שפטי) Carthaginiensium; judices aut Rectores summi quo modo Gothi etiam antiquissimis temporibus Praetores siue Duces suos Iudices appellabant.

Die folgenden Worte εν δικαιοσυνη können nicht leicht einem dunkel vorkommen. Doch müssen sie nicht nach dem rein griechischen, sondern nach dem Hebräischartigen verstanden werden. Es heißt hier nicht so viel als unpartheyisch, obgleich dieß auch nicht ausgeschlossen wird, sondern nach seiner Lehre, die er vorgetragen, nach seinen Gesetzen und seiner Religion. Es entspricht dem hebräischen בצדק

nach den oben angeführten Stellen, κρινει την οικουμενην εν δικαιοσυνη (בצדק). Es ist dieses die Lehre, die Wahrheit, die er verkündigt hat; oder das משפט in der oben angeführten Bedeutung. In diesem Sinn kommt dieß Wort im N. T. oft vor, als Matth. 5, 10. Μακαριοι οι δεδιωγμενοι ενεκεν δικαιοσυνης d. i. Wohl denen, welche um der Religion willen zu leiden bereit sind. Matth. 5, 20. λεγω γαρ υμιν, οτι εαν μη περισσευση η δικαιοσυνη υμων πλειον των γραμματεων και φαρισαιων. κ. λ. d. i. ich sage euch, wofern ihr nicht nach einer Religion streben wollt, die reiner und vollkommner ist, als die mit welcher die jüdischen Gottesgelehrten pralen; so ꝛc. Auf gleiche Art sagt Jesus Joh. 16, 10. daß durch die Lehre der Apostel die Verächter Jesu sollten überführt werden περι αμαρτιας και περι δικαιοσυνης, weil sie Christo nicht geglaubt hätten; denn αμαρτια ist die Verachtung der christlichen Lehre: sie sollten überführt werden περι δικαιοσυνης, daß seine Lehre wahr sey. δικαιοσυνη drückte also die Bekenntniß der Lehre Christi aus. Diese ist die επιγνωσις της αληθειας. Die Juden sollten überzeugt werden, daß er nicht allein der Juden, sondern auch der Heiden Gott sey. So muß man auch die Worte Petri Ap. Gesch. 10, 35. εργαζομενος δικαιοσυνην verstehen; nemlich: wer die Lehre Christi annimmt, der ist ihm angenehm. Dieß heißt hier gar nicht: wer sich nach den Gesetzen der Natur richtet. Wenn Paulus Act. 13, 10. den Elymas εχθρον

δικαιοσυνης nennet, so bezeichnet er mit diesem Worte die wahre Lehre, die auch sonst δικαιοσυνη heißt: wie hingegen die falsche αδικια genennet wird Joh. 16, 9. So auch Matth. 3, 15. πληρωσαι πασαν δικαιοσυνην das ist die vorher verkündigte Lehre des A. T. in Erfüllung bringen. Rom. 9, 30, 31. τι ουν ερουμεν; οτι εθνη τα μη διωκοντα δικαιοσυνην, κατελαβε δικαιοσυνην, δικαιοσυνην δε εκ πιστεως. Ισραηλ δε διωκων νομον δικαιοσυνης, εις νομον δικαιωσυνης ουκ εφθασε d. h. die Heiden, unwissend der wahren Religion und der Verehrung Gottes, sind durch die christliche Lehre nun glücklich geworden. Hingegen die Israeliten, ob sie sich gleich an die Mosaische Religion hielten, sind doch keine Christen geworden. 2 Cor. 6, 14. τις γαρ μετοχη δικαιοσυνη και ανομια. d. i. was hat die christliche Lehre für eine Verbindung mit der Heidnischen. 2 Cor. 11, 15. sind die διακονοι δικαιοσυνης die Lehrer der christlichen Religion; wie dieses aus dem 13 V. erhellet: οι γαρ τοιουτοι ψευδαποστολοι, εργαται δολιοι μετασχηματιζομενοι εις αποσολους χριστου. Matth. 21, 32. ηλθε γαρ προς υμας Ιωαννης εν οδω δικαιοσυνης d. h. Johannes predigte euch die wahre Religion. Matth. 6, 33. Ζητειτε δε πρωτον την βασιλειαν του θεου και την δικαιοσυνην αυτου. Hier wird der letzte Satz durch den ersten erklärt, d. h. suchet zuförderst die wahre Lehre auszuüben. Act. 13, 10. wird Paulus genannt εχθρος πασης δικαιοσυνης – διαστρεφων τας οδους κυριου τας ευθειας. d. i. ein Feind der Lehre Christi.

Rom. 1., 17. δικαιοσυνη αποκαλυπτεται, die wahre Lehre wird offenbart. 1 Petr. 3, 14. ει και πασχοιτε δια δικαιοσυνην, wenn ihr wegen des Christenthums verfolget werdet 2 Petr. 1, 1. ημιν λαχȣσι πιϛιν εν δικαιοσυνη τȣ Θεȣ ημων d. i. die wir von der Lehre Gottes überzeugt sind. 2 Petr. 2, 5. wird Noah ein Herold der wahren Gottesverehrung genannt. Phil. 3, 6 κατα την δικαιοσυνην την εν νομω γενομενος αμεμπτος; nach der Mosaischen Lehre war ich untadelhaft Rom 10, 3. wird der wahre Weg Gott zu gefallen δικαιοσυνη Θεȣ der ιδια δικαιοσυνη entgegengesetzt. Auch in den Worten des A. T. woraus die unsrigen eigentlich übersetzt heißt בצדק nichts anders als durch Gesetze, seine Gebote oder Lehre regieren; μη κρινων κατ' οψιν. z. B. Ps. 96, 13. κρινει την οικȣμενην εν δικαιοσυνη, και λαȣς εν τη αληθεια αυτȣ. Selbst die apostolischen Väter brauchen dieses Wort in derselben Bedeutung. Clemens von Rom in der ersten Epistel an die Corinthier S. 9. nach der Freyischen Ausg sagt von Paulus κηρυξ γενομενος εν τε τη ανατολη και εν τη δυσει, το γενναιον της πιϛεως αυτȣ κλεος ελαβεν, δικαιοσυνην διδαξας ολον τον κοσμον, και επι το τερμα της δυσεως ελθων d. i. er lehrte die wahre Lehre. So auch S. 31 wo er die Worte des Psalms anführt: αγαλλιασεται η γλωσσα μου την δικαιοσυνην σου d. i. deine erhabenen Tugenden und Eigenschaften; durch deren Lobeserhebung sich besonders Religiosität äusert S. 72. πυλη γαρ δικαιοσυνης ανεωγυια εις ζωην αυτη, καθως

καθως γεγραπται, ανοιξατε μοι πυλας δικαιοσυνης, εισελθων εν αυταις εξομολογησομαι τω Κυριω αυτη η πυλη του Κυριȣ, δικαιοι εισελευσονται εν αυτη. Πολλων ουν πυλων ανεωγυιων, η εν δικαιοσυνη αυτη εϛιν η εν χριϛω, εν η μακαριοι παντες οι εισελθοντες και κατευθυνοντες την πορειαν αυτων. Auch der Verfasser der andern Epistel an die Korinthier, welche gewöhnlich sonst auch den Clemens zugeschrieben wurde, sagt: εαν ȣν ποιησωμεν (muß wol ποιησομεν heißen) την δικαιοσυνην εναντιον τȣ Θεȣ (dieß ist eine Periphrase der Religion), εισηξομεν εις την βασιλειαν αυτȣ. Man sieht hieraus, daß dieser Verfasser auf das Gebot Christi, ζητειτε δε πρωτον την βασιλειαν τȣ Θεȣ και την δικαιοσυνην αυτȣ gesehen habe.

Die verschiedenen Bedeutungen des Wort οικȣμενη mag ich nicht anführen, die Lexicographen, insonderheit **Schleusner** in seinem griech. Lexic. des N. T. haben sie weitläuftig angegeben. In einigen Stellen des N. T. bezeichnet es freilich Palästina. Hier kann aber diese Bedeutung nicht Statt finden, weil es eben das ausdrückt, was πανταχȣ kurz vorher sagt. Es muß also hier alle Menschen ohne Unterschied anzeigen, und wird den Einwohnern von Palästina entgegengesetzt. In den χρονοις της αγνοιας sorgte Gott vorzüglich für diese Bewohner Palästinas: nun aber will er alle Menschen ohne Unterschied durch Religionskenntniße regieren. Da diese Worte aus Ps. 96, 13. genommen sind, und hier οικȣμενη für das he-

 bräische

bräische חֵבֵל, die **bewohnte Erde** gesetzt ist, und dieser Psalm eine Weissagung auf das künftige Reich des Messias die Ausbreitung seiner Religion ist; so folget daraus, daß Paulus sagen will; darum hat er nun eine Zeit festgesetzt, nicht blos die Juden, sondern alle Menschen durch die Religion des Messias zu belehren. Da nun diese Weissagung des A. T. dessen Erfüllung hier angezeigt wird, nicht vom künftigen Gericht nach diesem Leben redet; so kann auch Paulus hierauf nicht sehen. Hierzu kommt noch, daß in der Bibel dieses Wort in der Lehre vom bevorstehendem allgemeinen Weltgerichte niemals gebraucht wird, sondern wo *κρινειν την οικεμενην* vorkommt allezeit noch lebende Menschen auf Erden angezeigt werden, wie aus den angeführten Worten des A. T. bezeuget; so muß es auch dieses bedeuten. Wird bey der Oekonomie des N. T. Hebr. 2, 5. sogar zur *οικεμενη* das Beywort *μελλεσα* gesetzt; wie vielmehr sollte dieses alsdann hinzu gesetzt seyn, wenn von dem künftigen Weltgerichte die Rede sey? Da diese Worte *κρινειν την οικεμ. εν δικ.* ganz offenbar aus dem A. T. namentlich aus Ps. 96, 13. genommen sind; so ists zu verwundern, daß die Schriftsteller, welche einen Elenchus der aus dem A. T. angezogenen Sprüche und Redensarten gegeben haben, diese Worte völlig ausgelassen haben. So hat der Hr. Dr. **Knapp** noch neuerlich bey seiner griechischen Ausgabe des N. T. einen Recensus locorum veteris testamenti in Novo vel ipsis verbis

verbis vel obscurius commemoratorum angehängt, aber die alttestamentlichen Worte bey diesem Spruch gänzlich vergessen; da man doch nicht einmal sagen kann, daß sie vel obscurius erwähnt würden, weil sie ganz deutlich und wörtlich aus dem A. T. entlehnt sind; und gleichsam sagen: hier ist nun erfüllt, was Ps. 96, 13. gesagt worden *κρινει την οικȣμενην εν δικαιοσυνη.* So wie in diesem Psalm Gott als der oberste Regent der Welt vorgestellt wird; so wird hier von Paulus gemeldet, daß Gott diese Herrschaft über die Welt Christo aufgetragen; wie dieses auch an andern Orten gesagt wird.

Die nun folgenden Worte sind der bisherigen Erklärung auch nicht zuwider. Jesus wird öfter *ανηρ* genannt, wenn er als Lehrer des Evangelii dargestellt wird, als Act. 2, 22. *Ιησουν τον Ναζωραιον ανδρα απο τȣ Θεου αποδεδειγμενον εις υμας δυναμ.* Als Richter der Welt wird er gewöhnlicher *Κυριος* genannt. Das Wort *ωρισε* findet sich ebenfalls von Christo gebraucht in diesem Zusammenhange, besonders Rom. 1, 4. *τȣ ορισθεντος υιȣ Θεου εν δυναμει, κατα πνευμα αγιωσυνης, εξ αναϛασεως νεκρων, Ιησου χριϛου τȣ Κυριȣ ημων. δι ȣ ελαβομεν χαριν και αποϛολην εις υπακοην πιϛεως εν πασι τοις εθνεσιν υπερ τȣ ονοματος αυτου.* Diese Stelle ist der unsrigen ziemlich parallel: in beyden wird das Zeitwort *οριζειν* gebraucht, und damit angezeigt, daß er sich durch seine

Auferstehung, als Lehrer des menschlichen Geschlechts legitimirt habe.

Daß die folgende Redensart πιςιν παρασχων πασιν heißt: er hat den Menschen bewiesen oder den Erweis gegeben, daß er zum Lehrer und Regenten des menschlichen Geschlechts verordnet sey, dadurch, daß Gott ihn von den Todten auferweckt habe, haben **Camerarius, Beza, Boisius, Raphel, Kypke, Münthe, Krebs** und andere in den bekannten Büchern über diese Stelle aus den griechischen Schriftstellern deutlich gezeigt. **Heumann** in seiner Auslegung der Apostelgeschichte über diese Stelle will zwar diese Bedeutung hier nicht zugeben; indem er behauptet, Paulus brauche das Wort πιςις in dem Christo und den Aposteln gewöhnlichen Verstande, da es den Glauben an Jesum, bisweilen auch die Glaubenslehre bezeichnet. Allein hier ist πιςις nicht einzeln und vor sich zu nehmen, sondern mit dem Zeitwort παρεχειν zu verbinden; es ist eine Redensart πιςιν παρεχειν für beweisen. Nun ist bekannt, daß in Formeln man nicht den einzelnen Worten die sonst gebräuchlichen Bedeutungen beylegen könne. Was würde man von dem sagen, der im lateinischen, fidem facere, habere und dergleichen Formeln dem Worte fides eine andere Bedeutung geben wollte? Hierauf fährt Heumann weiter fort. **Und wie übel schickt sich doch die erwähnte Auslegung zu dem Zweck des Apostels! Es war genug, daß er sagte, Gott werde die Welt**

durch

durch Christum richten. War wohl nöthig, hinzu zusetzen, Gott habe diesen seinen Willen durch die Auferweckung Jesu erwiesen? Und wie konnten die Zuhörer die Richtigkeit des Schlüßes einsehen: Gott hat Jesum auferwecket, Ergo soll er die Welt richten? Dieser Zusatz wäre auch ganz vergeblich gewesen. Dieser Einwurf betrift meine Erklärung nicht, weil Paulus hier nicht Christum als künftigen Weltrichter beschreibt, sondern ihn als Lehrer und Herr der Erde darstellt. Durch seine Auferstehung, hatte er sich aber allerdings als diesen großen Weltlehrer bewiesen. Durch diese hatte er bewiesen, daß er ein von Gott gesandter Lehrer, sey. Diese Auferstehung hatte er immer vor seinem Tode als den stärksten Beweiß seiner göttlichen Sendung angegeben. Ist Christus auferstanden von den Todten; so hat er durch dieses Wunder gezeigt, daß er der Sohn Gottes und der wahre Messias; und daß seine Lehre πασης αποδοχης αξιαν sey. Doch auch diejenigen, welche hier einen künftigen allgemeinen Richter der Menschen an Jesus finden, werden den Heumannischen Einwurf leicht lösen können und eine richtige Schlußfolge entdecken können.

Diese bisher vorgetragene Erklärung giebt ein Beyspiel von der Hermeneutischen Regel, daß, wenn ein und eben dasselbe Wort und dieselbe Redensart, hebräisch und auch zugleich rein griechisch ist, und auch aus beyden

kein unbequemer Sinn entspringt, man alsdann dem hebräischen Sinn folgen müsse. Denn es ist in diesem Falle wahrscheinlicher, daß die Schriftsteller N. T. gewöhnt an diese Schreibart, eher die Worte und Redensarten in dem hebräischen als griechischen Verstande genommen haben. Conr. Iken und andere haben diesen Spruch aus den griechischen Alterthümern von Areopagus erläutert; und keinen ganz unbequemen Sinn herausgebracht: da aber offenbar die Worte κϱιν. την οικ. εν δικ. aus dem A. T. entlehnt sind, so muß auch die daher rührende Auslegung jener aus dem rein griechischen vorgezogen werden. Den Einwurf, daß es nicht wahrscheinlich sey, daß der Apostel hier hebräischartig geschrieben habe, weil er zu den Athenern, Leuten, die des hebräischen Urkundig gewesen, geredet habe, widerlegt der Augenschein, denn es kommen hier viele Hebraismen vor als επι παν το πϱοσωπον της γης, εξ ενος αιματος, u. a. Ueberdieß muß man merken, daß Lucas diese oratio directa des Apostels nach seiner Art abgekürzt vorgetragen hat. Die Hebraismi, die hier vorkommen, können auch wol von Lucas herrühren. Die Rede Paulus vor dem Areopagus wird gewiß viel weitläuftiger und vollständiger gewesen seyn. Sodann muß man auch bedenken, daß wenn die Athener gleich diese Rede des Paulus nicht für rein griechisch gehalten haben; so haben sie doch dieselbe sehr wohl verstehen; und mit den Worten επι παν πϱοσωπιον τ. γ. etc. eben die Begriffe

griffe verbinden können, die sich die Juden Christen darunter dachten. Verstehen wir in Obersachsen doch größtentheils die Schweitzerischen Schriften in Schweitzerischen Dialekt abgefaßt.

VIII.

Etwas über die Ausgaben der Fragmenta des Heraclides Ponticus de rebus publicis. Ad fugam vacui.

Der Herr Rector zu Detmold Georg Dav. **Köler** giebt in der Ausgabe der Fragmenta des Heraclidae Pontici de rebus publicis. Hal. 1804. von den Editionen dieses Buchs ganz falsche Nachrichten. Er glaubt, die Ausgabe, die sich bey Cragii Buche de republica Lacedaemoniorum ex officina Santandraeana 1593. in 4 findet, sey die Editio princeps, aus der die andern alle, nemlich die von Tournes Lugd. Bat. 1613, und 1621 ingleichen 1670. in 8. endlich die in Gronov. Thesaur. antiqq. Graec. Tom. VI. pag. 2821. seqq. abgedruckt seyn. Dieser Gronov erwähne in der Vorrede zu dem Thesaur. noch eine Editio Romana, aber es erhelle nicht deutlich, ob es eine Ausgabe gedachter Fragmente sey. Kurz vorher schreibt **Köler**: jam operae erit pretium, paucis inquirere, unde Cragius haec fragmenta in lucem litterariam protulerit, qui ne unicum qui-

quidem verbum ea de re dicit. Quodsi his fragments splendidus quidam ingenii fructus editus esset, neque alii codices extarent, suspicionem incurreret, se ea consinxisse. — Und darauf fährt er fort: quae *omnia* (wozu dieß überflüssige Wort?) cum ita sint, nibil causae est, cur haec fragmenta vere Heraclide esse negemus. cur huius tandem nomen Cragius finxerit? Vtinam modo dixerit, e quibus latebris ea fragmenta protraxerit. Coniici possit, ea latere in bibliotheca hafniensi, cum Danus sit. Alles dieses sind bodenlose Vermuthungen. Die Ausgabe des Nic. Cragius ist nichts weiter, als ein bloßer Abdruck einer andern Ausgabe. Ein Editor eines Autors sollte sich doch billig genauer um die Ausgaben desselben bekümmern, und richtigere Nachricht von denselben einzuziehen suchen. Ich besitze von diesen Fragmenten des Heraclidae Pontici die Ausgabe, die des Aeliani Var. hist. apud Tornaesium typogr. reg. Lugd. 1587. beygefügt, aber nach der Vorrede des Iust. Vultejus schon 1548. geschrieben ist. Sollte auch in dieser letzten Ausgabe von 1548. sich des Heraclidae fragmenta nicht finden: so ist doch schon das Jahr 1587 eher als das Jahr 1593; folglich kann des Cragii Ausgabe nicht editio princeps seyn. Ueberdieß berichtet der Buchdrucker Tornaesius in einem kurzen Vorbericht meiner Ausgabe: in Heraclidis editione Romanam Perusci secuti sumus. Dieser Camillus Peruscus ist also wieder älter als Tournes; und jener ist

es,

es, welcher diese fragmenta zu Rom zuerst edirt hilt: hernach hat Jo. Tornaesius zu Lion sie wieder abdrucken lassen, und hierauf hat sie erst Nic. Cragius gedachten Buche de republ. Lacedaem. 1593. vermuthlich nur aus der Tornäsischen Ausgabe beygefügt. Die andern Ausgaben des Tornaesius sind bloße Wiederholungen seiner ersten, und nicht Lugd. Bat. d. i. zu Leiden, wie Hr. Köler meint, sondern zu Lion, wo Tournes Buchdrucker war, und Lugd. schlechthin diese Stadt anzeigt, herausgekommen. Die Romana Editio des Camillus Peruscius ist die erste Ausgabe, aus der die andern alle geflossen sind. Es kann daher auf keine Weise der elende Cragius diese Fragmente, wie Hr. Köler argwöhnet, fingirt haben. Auch ist es ganz und gar nicht wahrscheinlich, daß in der Bibliotheca Hafniensi ein Codex dieser Fragmente sich finden sollte; mag doch Cragius immerhin ein Däne seyn. Da dieser Cragius einige Zeit Schottland und Frankreich bereiset hat; so kann er zu Lion leicht des Aeliani var. hist. mit Heraclidae Fragmenten sich angeschaft und diese dann in seinem Buche de republ. Lac. haben abdrucken lassen. Hr Köler ist dem fehlerhaften Bericht des Harles in seiner introduct in hist. ling graec. blindlings gefolget. Dieser schreibt S. 2 6 der ersten Ausg. fragmentum superest de politiis, quod graece et latine edidit Nic. Cragius S. l. 1593. 4. recus. in Gronov thesaur. Antiqq. graec. Tom. VI. p. 2829. Die richtigere Folge der Ausgaben dieser

ser fragmenta des Heraclidae Pontici ist also diese: 1) Editio Romana, die Camillus Peruscus mit Aeliani var. hist. zu Rom 1545 in 4 herausgegeben, und die eben dieser Harles bey Aeliani Ausgaben pag. 436 erwähnt, wo er zugleich anmerkt: Peruscus in dedicatione graece scripta ad Paulum III, Pontificem nullam codd. aut aliorum subsidiorum facit mentionem. Interea et rara et haud contemnenda est editio. Wie nachlässig doch der Compilator Harles ist: bey dem Heraclides Pontic. giebt er die Cragiussische Ausgabe von 1593 für die editio princeps aus, und doch führt er in eben demselben Buche diese ungleich ältere Ausgabe des Sam. Peruscus bey dem Aelian auf. Compilatorem oportet esse memorem. 2) Die Ausgabe des Joa. Tornaesius mit der lat. Version des Justus Vultejus, welche dem Aelian. Var. hist. beygefügt ist. Lugd. 1587. Ob mit der lateinischen Uebersetzung des Vultejus auch der griechische Text im J. 1548 herausgegeben, weiß ich nicht gewiß, in diesem Falle wäre dieses zweite Ausgabe. 3) Die in Cragii libro de republica Lacedaem. 1593 in 4. 4) Eine erneuerte Ausgabe von Tornaesius Lugd. ohne Zusatz Bat. 1621. 5) Wieder ein Abdruck Lugd. 1670 in 8. 6) Der Abdruck in Gronov. thes. antiqq. Graec. Tom. VI. pag. 2821 seqq. und 7) Die neueste Ausgabe des Hrn. Köler. Hal. 1804. Darin mag sich Hr. Köler wol irren, daß er die lateinische Uebersetzung des Cragii in seinen kritischen Anmerkungen öfters castigirt, da doch diese, wo nicht von Peruscus, doch von Vultejus herrühren mag. Der gute Cragus mag daher wol mit Unrecht getadelt werden. Dieser ist weder der erste Editor, noch der erste Uebersetzer dieser Heraclideschen Fragmente.

Hr. Köler hat seine Ausgabe dem Hrn. Director der Regierung zu Detmold dedicirt. Er würde sie auch seinem vormaligen Generalsuperintendenten und Scholarchen *von Coellu* (der Corrector hätte dieß Wort fein in Cölln verbessern sollen) zugeeignet haben, wenn dieser nicht kurz vorher gestorben wäre. Dieser Scholarch von Cölln muß dem Hrn. Rect. Köler wol vielen Verdruß verursacht haben, oder wenigstens ein schlechter Mann gewesen seyn; denn er er schreibt von ihm in dieser Dedication: Ejusdem in se animi mei sensa hic una eram explicaturus Superintendenti generali et Scholarchae *proh' dolor* olim nostro, immaturaque morte rebus humanis praerepto L. F, A. de Coellu. Dieß heißt nichts anders, als: der leider vor diesem unser Scholarch war. Für olim wollte er auch eigentlich nuper sagen; denn er war erst kurz vorher gestorben. So gehts, wenn man sich ungeschickt ausdrückt.

Bayerische Staatsbibliothek

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Stange, Theodor Friedrich,

Theologische Symmikta

Bd.: Th. 3

Halle (1802)

Exeg. 1064-1/3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10412889-9